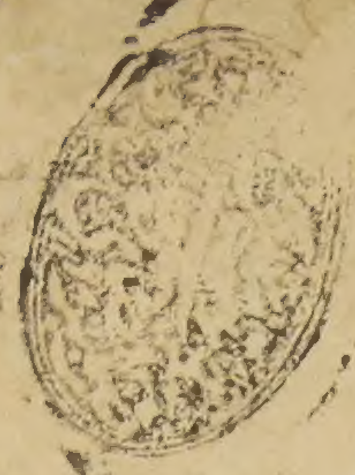
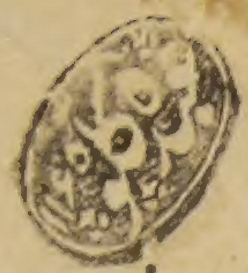
از احمد

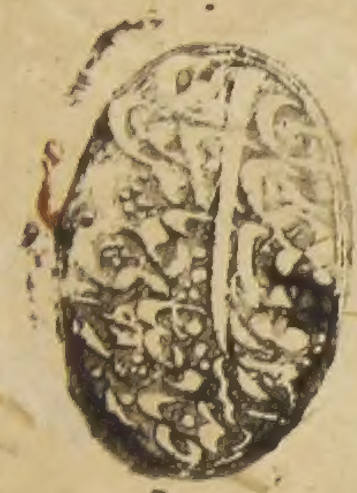
تجريد





١

حين اناخت ركاب الطلب بمحل المطلب وحططت رحلي في ظل المنى
بمنزل سلمى فرايت شكر واهب المنح والعطايا وعافي الزلات والخطايا
في ان انشر ما طويت عليه صحائف قلبي واثبت ما جمعت في مخازن
صدري وانفق ما اتفق لي حصوله من الكنوز وابوح ما اتيح لي العثور
عليه من الاسرار والرموز فجمعت هذه الحواشي عصمها الله من طعن الطاعن
والواشي والنسبة من حلاوتها بصوب الغواشي على الكتاب كتاب التجريد
من مصنفات الامام العلامة صاحب الطبع السديد والذهن الحديد نصير
الملة والدين محمد الطوسي رحمه القدوسي وشرح الجديد للمحقق النحرير
والناقد البصير علاء الدين القوشجي وهو الذي كشف غباره وابطال غرائبه
ولم يبق له من الاذكياء غير تعليق بعض على اللسان ما طال فيتني ذلك
المطلب الاقصى من الكتاب لجيد عاطل وكانت الحواشي المحررة عليه كشف
بحاور بعلقته الاذان وهي مع ذلك معلق بنوء عن الافهام ولا
تعلق بالاذهان فاظهرت ما خفي من اسرارها تحت استارها
وكشفت الاكمام عن ازهارها وانوارها ولما انتهت هذه الامنية
واستقبلت تلك البغية في ايام الدولة القاهرة والسلطنة الباهرة





اعني دولة السلطان الاعظم والخاقان المكرم السلطان بن السلطان
والخاقان بن الخاقان ابو المظفر شاه سليمان الحسيني الموسوي بهادر
خان خلد الله ملكه واجرى في بحار الظفر فلكه والله المستعان
في كل حال وعليه التوكل في المبدا والمآل وهو حسبي ونعم الوكيل
قال الشارح لا شك في وجود موجود ما أه قيل عليه هذا الترديد
قبيح اذ الموجود المعين المشكوك فيه ممكن بلا شبهة ولا يحتمل ان
يكون واجبا كما قيل واجيب بانه كما لا شك في وجود ممكن لا شك في وجود
موجده اذ موجد الموجود موجود بديهة وعليه مدار جميع البراهين
وموجده يحتمل ان يكون واجبا بلا شبهة وصار الحاصل ان الموجود المعين
المشكوك فيه ايضا في الموجود الذي يقتضي الامكان فان كل ممكن يقتضي
الامكان فان موجده ايضا بديهي الوجود فالموجود الذي يقتضي الوجود كما تصدق
عليه يصدق على موجده ايضا فيحتمل ان يكون واجبا وليس المراد ان
الترديد في وجود موجد الموجود المذكور في العبارة او فيما هو
اعم منهما في نفسه حتى يتوجه ان الضمير في قول الشارح فان
كان واجبا راجع الى الموجود المعين المشكوك فيه لا الى ما هو اعم منه ومن

موجده الذي لا ارتياب فيها واما جعل الترديد في طبيعة الموجود او في
فردها مع قطع النظر عن خصوصياتها فانما يجدي لو كان الطبيعة
المعلومة التحقق بديهة من حيث تحققها بديهة مشتملة على فرد
محتمل الوجوب والامكان القبيح على حاله ولا يخفى ما في الشق الاول
من البعد عن العبارة وقد قيل في الجواب ان من الموجودات الذي بديهية
الوجود ما هو نظري الامكان كالشمس والقمر ولهذا استدل الخليل
عليه السلم بالافول والتغير في هذا المقام واقول نظرية امكان بعض
الموجودات المذكورة محل كلام فيه خصوصا بالنسبة الى بعض الاشخاص
لانها مما يختلف باختلاف الاشخاص لكن استدلاله عليه السلم لا يستلزم
نظرية امكان الشمس والقمر لانه عليه السلم لم يستدل على عدم الوجوب
بل استدل على عدم كون الشمس والقمر صانعا او ربا للعالم والكلام في
نظرية سلب الصانعية عنهما لا نظرية الامكان قوله لانه اخص واوجز
واشرف اقول اما كونه اخص فلانه يحتاج ح الى اثبات ان الحدوث
علة الاحتياج وهذا على تقدير كونه حقا من المطالب النظرية باثبات ان

من اعتبر الحدوث او الامكان بشرط الحدوث ينبغي عليه الاحتياج عن
الامكان اذ لو ثبت ان الامكان علة مستقلة للاحتياج لم يكن للحدوث
مدخل في الاحتياج فينبغي اثبات ان الحدوث السبب علة للاحتياج
اما بدونه فلما نع ان يمنع ان كل حادث محتاج الى موثر محدث لجواز حدوث
الحادث بذاته وما قيل من انه موقوف على اثبات حدوث العالم فخلو
هذا المنهج عنه يجب لان حدوث موجود ما كاف في المطلوب ولا
حاجة الى اثبات حدوث العالم اذ حاصل تقرير ادلتهم على تعميمها ان
العالم حادث ولابد له من محدث ويجب انتهاؤه الى محدث غير
حادث دفعا للدور او التسلسل ومن الطاهر يكفي في اثبات محدث
غير حادث وجود حادث ما وهو بديهي فتقرير البرهان حينئذ
لا شك في وجود حادث ما ولابد له من محدث واما ان ينتهي الى
محدث غير حادث او يدور او يتسلسل والاخيران باطلان
فتعين الاول واين الحاجة الى اثبات حدوث العالم واما كونه اوثق
فقد قيل فيه وجوه الاول ان هذا البرهان لمي لان الاستدلال بحال

اشارة الى ان هذا القائل لم نعرف بان المط المخصوص بالمتكلمين هو اثبات قديم غير حادث ولا يتعرض للاستدلال مع ذلك كوجوب ذلك القديم وغيره منه رحمه

مفهوم

٣

مفهوم الموجود على حال اخرى له وهو كون ذات الواجب فردا
له وذات الواجب وان لم يكن معلولا للشيء الا ان اشتمال الموجود
على فرد هو الواجب معلول لحال اخرى له وهو اشتماله على فرد له هو
الممكن وفساده غني عن البيان الثاني ان الحدوث والحركة مما يدرك
بالحس وهو لا يعتمد عليه كثيرا وللوهم سلطان عظيم واما الوجوب
فهو من المدركات العقلية لصرافتها لا يشوبها وهم وفيه ان
الوجود الذي يدرك بالبديهة هو وجود المحسوسات التي تدرك
بالحس او وجود ما هو موجود الذي يحكم العقل بوجوده بديهة
وعلى كل حال فللحس مدخل فيه فالوهم مشترك في هذا المنهج الثالث
ان الوجوب لما كان صفة للوجود وعارضا له فهو متأخر عنه والموجود
بما هو موجود وان له فردا في الخارج متقدم على الواجب بما هو واجب
وان له فردا في الخارج وقولهم ان الشيء ما لم يجب لم يوجد غير مناف
له لان المراد منه ان الماهية ما لم تتصف في مرتبة العقل وجودها بصفة
وجوب لم يمكن ان توجد الا ان اتصاف شيء في الخارج بصفة الوجوب

متقدم على صحته فيه او في الذهن على ثبوته فيه وفيه ايضا نظر
اما اولا فلان المراد منه ان كان تقدم الموجود المطلق المتناول
للذهني والخارجي فيتوجه ان تقدمه عليه لا يسع الا اذا كان المدعي
ثبوت فرد له وليس كذلك اذ التسلسل في الوجود المطلق لا يكاد يتم ابطاله
لما هو المشهور من جواز التسلسل في الاعتباريات فلا بد من
ثبوت موجود خارجي اما ببديهة او بدليل وان كان المراد تقدم الموجود
الخارجي على الوجوب فيرد ان تقدم الوجود على الوجوب لا يكاد يصح
لان الوجوب الذاتي لا يعلل بعلة اصلا وهذا يجري في الشق الاول ايضا
فان قلت عدم تعليل الوجوب الذاتي بعلة غير مستندة الى الذات
مسلم واما عدم تعليله بعلة مستندة الى الذات فلا اذ المراد بالوجوب
الذاتي بمعنى ما يستند الى الذات بلا واسطة وليس المأخوذ ههنا كذلك
قلت استناد الوجود الى الذات عبارة عن الوجوب فلا يمكن استناده
الى الوجود واما يمكن استناد صفة اخرى غير هذا الاستناد اليه و اما
ثانيا فلان الوجوب قد يؤخذ صفة للماهية وقد يؤخذ صفة للوجود والاول

عبارة

عبارة عن كون الماهية مقتضية لوجوده وما يحذو حذوه والثاني
عبارة عن كون الوجود مقتضى للماهية وما يجري مجراه والكلام ههنا
في اثبات واجب الوجود لا في اثبات الوجود للواجب فقوله الوجوب
صفة للوجود محل نظر نعم يمكن اثبات الوجود للواجب ايضا بادنى
تغيير في البرهان لكن لا ينطبق عليه كلام المص على ان الظاهر من كلام
المحشي ان هذا المسلك من حيث اخذ الوجود فيه دون الامكان و الحدوث
اوثق لانه من حيث سوق البرهان فيه على الوجود دون الماهية اوثق
وحمله عليه يستدعي فيه زيادة تعسف فان قلت ذات الواجب لما
كان عين الوجود فكونه صفة الماهية هو كونه صفة الوجود وليس المراد
بالوجود الذي جعل الوجوب صفة له الوجود المطلق حتى يتوجه ان الوجوب
صفة للماهية دون الوجود بل الوجود الخاص الذي هو عين الماهية والذات
قلت من البين ان البرهان ههنا انما يتم على كون فرد من الوجود المطلق
فرد الواجب لا على كون الوجود الخاص فرد الواجب وانما يتبين كون
الوجود الخاص فرد الواجب عند اثبات عينية الوجود للواجب و هذا
المطلب لا يشتمل عليه بل هو مطلب اخر يشتغل اليه بعد اثبات المطلوب الذي

نحن بصدده على ان كلامه لا يساعده ايضا كما لا يخفى على من نظر فيما
نقلناه واما ثانيا فلان القول بان معنى المقدمة المشهورة وهو ان
الممتنع ما لم يتصف في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن
ان يوجد خال عن التحصيل لانه اما ان يراد به ان الممتنع ما لم يصدق
بوجوب وجودها او لم يتصور وجوب وجودها لم يمكن ان يوجد
فظاهر الفساد اذ لا دليل على ذلك ولا هو مما يناسب ماخذ هذه الكلمة
حيث فرعوها على امتناع الاولوية الذاتية والخارجية واظهر دلالة
عليه ما ذكرنا من موارد استعمال هذه المقدمة في كلام القوم واما
ان يراد ان الممتنع ما لم يتصف به في العقل اتصافا واقعيا لم يوجد
بناء على ان الوجوب من المعقولات الثانية فلا نظهر بين المثبت والمنفي
فرق وبه يثبت بطلان ما زعمه الا ان يقال الاتصاف الواقعي قسمان
قسم متقدم على الوجود وقسم متاخر والمقصود في هذا المسلك اثبات
المتصف بالوجوب اتصافا يكون من قبيل الثاني وذلك شي لا يلتفت
اليه العقل والوجه الصحيح ان كون الحدوث علة الاحتياج غير
صحيح وعلى تقدير التسليم لا يوجد شاهد جلي عليه بخلاف علية الامكان

للاحتياج

للاحتياج فالمسلك الماخوذ فيه الحدوث لا يخلو عن رجاوة لكون المقدمة
القائلة بان كل محدث فله محدث غير جلي بخلاف المقدمة القائلة
بان كل ممكن فله موثر وهي التي اخذت في المسلك الاخر وقد قيل فيه
وجوه اخر لا طائل في الاشتغال بنقلها وردها ووجه كونه اشرف
من جهة النظر الى الوجود من حيث وجوده الذي هو اشرف الجهات وطريقة
الطبيعيين قولهم ان المتحرك لا بد له من محرك غير ذاته فيجب الانتهاء الى
محرك غير متحرك او لا بد من غاية هي اشرف من ذاته ويجب الانتهاء الى
غاية هي اشرف الغايات وربما يستدلوا بحركات الافلاك وانها ليست
بقسرية ولا طبيعية فيجب ان يكون نفسانية فلها غاية على ما هو المشهور
في اثبات العقل ثم يتسلون منه الى اثبات الواجب تعالى وكون طريقة
المتصف اوثق واشرف واحصر بالنسبة الى هذه الطريقة واضح قوله
لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل الوجه الاول مصحح للاكتفاء
به والثاني مقتضى له ويمكن حمل الاول لمقتضيا نصح كون الاختصار مطلوبا
خصوصا في مثل هذا الكتاب قوله ويمكن تقرير الدليل بوجوه اربعة اه
اقول اما ان ننظر في اثبات الواجب الى افراد الموجود جميعا او ان فردا منها

واجب او ليس بواجب او بنظر الى فرد من افراد الموجود وانه واجب او
ممكن فعلى الاول اما ان يجعل الملزوم في الشق الثاني ثبوت الواجب
وبطلان الدور والتسلسل دليلا على الملازمة او يجعل اللازم هو
الدور والتسلسل قطعا من غير تعرض لثبوت الواجب وعلى الاول
اما ان يؤخذ ثبوت الواجب من حيث هو مطلوب او من حيث كونه
خلفا لمنافاته المفروض في الشق الثاني فهذه ثلثة احتمالات الاول كون
اللازم هو الدور والتسلسل وهو الثاني والثاني كونه ثبوت الواجب
من حيث هو مطلوب وهو الاول والثالث كونه ثبوت الواجب من
حيث هو خلف مح وهو الثالث هذا هو الذي يظهر من عبارته حيث جعل
التالي نقيضا للمقدم بصريح اللفظ في الثالث ولم يراع ذلك فيما مر واما
على الثاني اعني على تقدير الكلام بالنظر الى فرد من افراد الموجود فلو سبق
الحلف في ثبوت الواجب فيكون مطلوبا والا الى لزوم الدور والتسلسل
قطعا لا على سبيل الترديد ولا احتمال وهو ما قرره الش واما كلام المص
ره فمن الظاهر انه جعل اللازم ثبوت الواجب لا الدور والتسلسل فلم يحتمل
الثاني واما انه احتمل الاول فلو وجد له ادلم يعلم من كلام المص ره انه اعتبر

المستلزم

استلزام الواجب من حيث كونه مطلوبا او خلفا الا ان يقال انه جعل الشق
الثاني امكان الافراد لا نفي الوجوب وكلام المص ره كالصريح في الثاني
او انه نقل الكلام في موجد الكل دون موجد واحد وهو مناط الفرق
بين الاول والثالث لا ما ذكر سابقا وفيه تعسف وحواله على ما لا دليل
عليه في العبارة **قوله** ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب انه
يرد عليه ان عدم تحقق الواجب يستلزم توقف موجود على ايجاد سابق
عليه وكل ايجاد على موجود سابق عليه فكل موجود مسبوق بايجاد وذلك
الايجاد مسبوق بموجود اخر وهذا هو التسلسل او الدور واجيب عنه
بان الكلام في طبيعة الايجاد والوجود وطبيعة الايجاد لكونها طبيعة
ناعتة تستدعي محلا موجودا او لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد يتوقف
تحققها على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير تحصلها
الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد وكون الطبيعة في ضمن
فرد متقدم على نفسها في ضمن فرد اخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان
الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد اخر فان
ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة من الاعيان فاذا وقعت هي في الواقع

لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة اخرى والحاصل ان الطبيعة النوعية
يجوز ان يكون متقدمة ومتأخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان يكون
متقدمة ومتأخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية ابهامية بحسب
الحصول في ضمن افرادها الواقعة في اجزاء الزمان وليست ابهامية بحسب
وقوعها في الدهر والنوعية متحصلة في حد ذاتها وفي ظرف الواقع فلو كان
بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتي ايضا ولا
يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بكون العقول بعضها
علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر وحكمهم بامتناع التشكيك في
الذاتيات والاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي يصرح
بان هذه الوجوه كلها مبنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة
من حيث هي مجموع في حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة وعلى هذا
يكون المراد بموجود ما مجموع الموجودات من حيث هو موجود فتوقفه
على الايجاد المتوقف على الوجود يستلزم الدور بلا خلاف انتهى اقول فيه
تامل اما اولا فلان العبارة يبعد حملها على الطبيعة بل ظاهرها الفرد المنتشر
حيث قال بعض موجود ما يتوقف على ايجاد ولم يقل تحقق طبيعة الموجود

يجوز

7

يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد واما ثانيا فلان الفرق بين الطبيعة النوعية
والجنسية على الوجه المذكور امر خيالي صوري لا يرجع الى محصل معنوي
لان النوع والجنس متساويان في ان لهما افرادا متعددة يتعدد وجود
الطبيعتين بحسب تعددها ويمكن تعددها بحسب تعدد اجزاء الزمان
وفي الزمان الواحد ولا امتناع في علية فرد منه لفرد اخر اصلا ولا يلزم
منه دور اخر محال واما ثالثا فلان هذا انما يتم لو كان الوجود والايجاد
طبيعتين نوعيتين واثبات ذلك دونه خرط القتاد بل بطلانه ظاهر واما
رابعا فلان التشكيك في الذاتي انما يلزم لو لزم من علية الطبيعة في
ضمن فرد للطبيعة في ضمن فرد آخر علية صدق الطبيعة على فرد وتقدمه على
صدقها على فرد اخر وهو ممنوع ولو لزم ذلك لكان في الجنس ايضا كذلك ولا فرق
بين كون المشكك ذاتيا او ذاتيا واما خامسا فلان التشكيك لو كان لازما
في الايجاد كان لازما على تقدير الاعداد ايضا ودعوى بان ايجاد فرد من النوع
لفرد اخر مستلزم لتقدم صدقه على احدهما على صدقه على الاخر دون اعداده
تحكم بارد واما سادسا فلانه يمكن النقض على هذا بما اذا وجد الواجب اذا

الواجب فرد من الموجود علة موجدة للموجود اخر فيلزم تقدم الشيء
على نفسه والجواب ان الموجد غير الموجد وان الموجود ليس طبيعة
نوعية مشتركة واما سابعا فلان ارادة مجموع الموجودات من
حيث هو موجود مجموع من موجود ما مما لم يتكلم احد من المحصلين
وما الموجد في المعدول عن العبارة الواضحة الى هذا التعبير
الذي لم يعهد اصلا ومع ذلك دعوى لزوم الدور من توقف مجموع
الموجودات على الموجود بلا خفاء غريب ولو صح ذلك لكان الدور جميعا
واقعا في الواقع لتوقف الكل على اجزائه وتعلقه لا يرى للجزء تقدما على الكل
ويمكن ان يوجه الدليل بعد بنائه على المقدمة المذكورة بان مجموع
الممكنات لا بد له من علة خارجة يتوقف عليها كل واحد منها فلما
كانت تلك العلة الخارجة من جملة الممكنات كانت موقوفة على نفسها
فان قلت اللازم ان يكون للممكنات علة خارجة لسد جميع انحاء
عدم الجملة المعلولة اما بنفسه او بجزئه لا ان يكون الشيء الاول
متعينا من الجانبان يكون السلسلة المعلولة مستندة الى علة

خارجة

خارجة وتلك العلة الخارجة جزئها وهكذا فكون العلة الخارجة
جزءا من السلسلة لا يستلزم ان تستند الى نفسه ومن هاهنا
ظهر ان الشبهة المشهورة بشبهة ما فوق المعلول الاخير آتية
على هذا التقرير ايضا قلت يمكن ان يقال العلة التي يمتنع جميع انحاء عدم
المعلول به لا يكون علة للاوساط مع وجوب ان تكون علة لبعض
الاجزاء لامتناع علية الشيء لنفسه مع عدم عليته للبعض وامتناع
توارد العلل المستقلة فيجب ان يكون علة للطرف فيتوقف جميع آحاد
السلسلة عليها نفسها فيتوقف هي نفسها عليها لكونها من جملة
الآحاد نعم هذا التقرير لا ينطبق على كلام المحشي وفيما ستدركه
عظيم لا سيما في الفساد عما اورد عليه او من الايراد ومن هاهنا
ظهر ان التوجيه المذكور اولا بعيد من الصواب لعدم مدخلية المقدمة
الموعودة فيه اصلا ومع ان المستدل صرح بان له دخلا في جميع البراهين
ومنها ان ليس للموجود ما قد يقال ان الموجود بما هو موجود
لو احتاج الى الجاعل لاحتاج ذلك الامر اليه ايضا لنفسه ولزم تقدم الشيء على
نفسه وفيه بحث لان الاحتياج الى المبدأ الشخصي الواحد كالله

وربما يقال يكون جزء الممكنات علة سادة لانحاء عدم شيء من الممكنات بحيث يمتنع عليه جميع تلك
الانحاء غير متصور كما علم من المقدمة المذكورة فلا يتصور ان يكون تلك العلة الخارجة علة لنفسها
لجزئها فتعين ان يكون علة لنفسها بنفسها ويمكن ان يسوق الكلام الى جميع الممكنات الموجودة
مستثنى عنها امر بسيط لا جزء له هو العلة الخارجة فهو هذا الامر البسيط فتعين ان يكون علة
لنفسها بنفسها الذي يتهيأ اذ لا جزء لها فتأمل منه ره

منع الموجود بما هو موجود كما لم يثبت الممكن بما هو ممكن اذ لم يثبت
انه واجب للممكن ان يحتاج الى مبدإ معين مستقل يستند كل واحد
منها اليه لان بناء على منوال ما سبق ان الممكن يجب ان يكون له مبدأ
مستقل يستند كل واحد اليه ويكون منتهى السلسلة ولا يتميز هذا
الدليل عن الدليل الاول بكثير. وقد بناه بعضهم على بطلان الدورة
الطبيعة على ما سبق وهو ايضا لا يبارق الاول على التقرير المشهور
فيه بما يعتد به ولا يكون للمقدمة الموعودة مدخل فيه والعبارة
الثانية ايضا ينبغي ان يحمل على مثله بان يكون المراد من المبدإ بالذات
ما يكون مبدأ لكل واحد من احاده وذلك لازم في الممكنات لما
ذكرنا فان قلت لا يلزم في الممكنات ان يكون له مبدأ يكون لكل واحد
من احاده لجواز ان يكون خارج السلسلة التي يكون ذلك المبدأ
مبدأ لكل واحد منها ممكنات متعددة متسلسلة ينتهي الى مبدأ
آخر نعم يلزم ان يكون لكل سلسلة منها مبدأ يكون علة لكل واحد
من احاده ولا استحالة لو كان مثله في الموجودات مطلقا
فلتكن السلاسل المذكورة يجب ان يستند بعضها الى بعض الى آخر

السلسلة

السلسلة عن العلة الخارجة ولولا وجوب استناد السلسلة
الى سلسلة اخرى لم يلزم ما ذكرته وفيه نظر فتامل **قوله**
وبعبارة اخرى مجموع الموجودات آه يمكن ان يكون بناء على
ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالموجود حين وجوده يمتنع ان
يصير لا شيئا محضا اذ لولا امتناعه لكان وقوع طرف وجوده
دون عدمه ترجيحا بلا مرجح وعلى هذا يتم البرهان وجعل هذا
عبارة اخرى عن الدليل الاول لا يخفى ما فيه من التعسف قيل في
تقريره عدم جميع الموجودات راسا بحيث لا يوجد شيء منها
ممتنع اذ لو لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده فلم يوجد
وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدم الشيء على نفسه انتهى
وفيه ان نفي السبب لهذا الامتناع مما لا دخل له في الدليل ومع ذلك
كل من الدعوى والملازمة المذكورة لبيانه ظاهر الفساد فتامل
قوله ولا في صحة ما قيل من ان آه الفرق بين هذه العبارة والعبارة
السابقة ان الجزء والكل لما كانا ممكنين امكن انعدامهما بمعونة المقدمة

قوله وفيه نظر اي فيما ذكر المصدر لتعلق الجواز
لان يكون مجموع بعض السلاسل المذكورة
مستندة الى مجموع السلسلة الاخرى لا
الى مبدإ فلم يلزم ان يكون للممكنات
مبدأ يكون لكل واحد واحد من احاده
مع وجوب استناد السلسلة الى السلسلة
الاخرى ايضا لم يلزم ما ذكر فتدبر

معام

المهد فيجب ان يكون هناك امر خارج طبيتنع وهو الماخوذ في الاول

ونقول في الثانية ان جزء الممكنات الصرفة لو كان علة لها بالذات

وعلى الاطلاق لزم ان يكون علة لنفسه لانه معنى العلة بالذات

واما ان العلة بالذات بهذا المعنى لابد منه في الممكنات فوجهان

الممكنات الصرفة لما امكن انعدامه بالاسر لزم ان يكون لها علة يكون

علة لكل واحد من احاده بالتقريب السابق لكن الاستدلال فيه

الظهار اذ اثبات كون العلة علة لكل واحد من احاده انما يكون بعد

اثبات الخارج وبطلان علية الجزء بتقريب ما مر من ان الجزء لا ينسد

طريق العدم الى الممكنات فابطال الثاني بالاول دور واستدراك

قبيح وقد اورد على المقدمة الممهدة اولا ان ذلك جار في الحوادث

المتعاقبة لان القديم ليس علة لشيء منها فلو انتفى باسره لم يلزم محذور

لان عدم كل منها بشرط حدوث الحادث السابق مع واما

انتفاء السوابق واللواحق معا فلا محذور فيه كما يقال في اثبات

الواجب ان انتفاء كل ممكن بشرط وجود علته مع واما انتفاء العلل

قوله جار في الحوادث بان يقال لو كان المقدمة الممهدة حقة يجري في الحوادث المتعاقبة بان يقال مجموع الحوادث ممكن حادث واحد فكما ان الحادث الواحد يحتاج الى العلة فكذلك المجموع والحال انه لا يحتاج الى علة لان العدم ليس علة لشيء منها فكذلك يقال في مجموع الممكنات

والمعلومات

المعاني انما هو بالاعتبار وفيه ان هذه الاشارة لا يلائم تفسيره

ره لتلك العبارة حيث جعل الاتحاد بين العالم والمعلوم والعلم في صورة العلم بالذات وفي صورة العلم بالكائنات جعل الاتحاد بين العلم والمعلوم فقط ولم

يتعرض للعالم وقيل بوضع الاشارة قوله ولا يستدعي صورا مغايرة

للمعلومات لان العلم الذي هو غير المعلومات لا يمكن ان يكون متقدما

ولابد من العلم المقدم على الكل فهو العلم الاجمالي حيث نفى الصور لكن

هذا لا يناسب ما ستنقل عن المص ان وجود العلة العقل منه من

حيث هو علم مقدم عليه من حيث هو معلول له نعم وانه لا يثبت العلم

المقدم عليه سوى ذلك وفيه نظر من وجهين الاول ان هذه الاشارة

بعيدة والا لامكن ان يقال عبثا في كلام كل من يتحاشى عن الاجمال

فانه يجب ان يبقى على هذا بالعلم المقدم وهو لا يتصور بدون العلم

الاجمالي سواء بسواء لان الموجودات اما ان يكون مسبوقا بالصور

اولا وعلى الثاني فهو نظير كلام المص وعلى الاول تنقل الكلام

الى العلم المقدم على الصور تفاديا عن الايجاب واما ان يبقى بالعلم

الاجمالی وهو الظم اویق بان حضور ذاته تم عند ذاته مغن عن
عن حضور ما النحو اتحاد بالمعلوم فتامله آت فی کلام المص ایض الثانی
ان ما ستنقل الیس مما ذکره المص وانما ذکره بعضهم من قبله فلم یعلم
هو سن سره بانحصار العلم المتقدم فیما یغایر المعلوم بالاعتبار
فتامل بالاعتبار الاول ای باعتبار التمکن بالاعتبار
الثانی ای باعتبار الاستحضار والعالم الذی یکون علمه ذاتیا
لنو باعتبار الاول اه علم ان ظم هذا الکلام هو ان العلم الذی یلزم
ذاته تم ویتقدم علی حلوله لانه عبارة عن التمکن ولیس عبارة عن
نفس الاستحضار وهذا مع ما فیه یستلزم الایجاب لظهور ان الذی
یتوقف علیه الاختیار هو العلم بمعنی الاستحضار ولا یکفی فیه
مجرد التمکن ومع ذلک لا ینطبق علی ما ذهب الیه ره من ان مختار
المص هو القول بالعلم الاجمالی فالصواب ان یتکلف ویبقی ان
مراده سن سره من التمکن هو التمکن بالقیاس الی العلم التفصیلی
فیکفی بذلک عن العلم الاجمالی لانه ملزوم للتمکن عن العلم التفصیلی کما

ظهر

ظهر سابقا فی المثل الذی بیناه الجواب متمکن عن تفصیله شیئا فشیئا
وحدیث الکاتب بالاعتبارین المذکورین نظیر لا تمثیل وظم ان العلم
التفصیلی الذی لا نقم بذاته متحقق فی مرتبة ذاته وغیر ذاته ولیس
مما یتاخر عن الذات الا علی اعتبار التمکن فی لما العلم التفصیلی فالذی
یقتضیه مذهبهم تاخره عن الذات الی مرتبة حصول المعلولات
اما تقریر السؤال والجواب علی وجه آه اقول فیه تامل لانه
سیعترف بان العلم الذی حکم المص بکونه عینا هو العلم الحقیقی
الذی هو منشاء الانکشاف لا العلم الانتزاعی المصدری ومن
البین ان کلام المستدل فی ذلک العلم الانتزاعی فلا فساد فی تسلیم
کونه نسبة ومنع اقتضائه تغایرا ذاتیا نعم لو حکم بعینیة مطلق العلم
فلم یحتج الی القول بالتغایر الاعتباری ایض ولو قیل بان الحکم بکون
العلم صفة ذات اضافة او اضافة محضة لا یناسب مذهب المص
لانه لا یذهب الی ان العلم صفة ذات اضافة او اضافة لم یکن للقول
بانه لا یناسب ما ذهب الیه المص من وحدة العلم والعالم والمعلوم

صرف له من الجواب الخاطر فان
هذا الانسان الذی خطر ص

وجه بل الوجه ان يق لايناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم ليس
اضافة بل امر ورائها قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم آه
قيل هذا انما يتصور لو لم يكن العالم والمعلوم واحدا واما اذا كان
العالم والمعلوم واحدا فلا اذ الطرف في كل من النسبتين العلم والطرف
الاخر في احدهما العالم وفي الاخرى المعلوم وليس يمكن لشيء واحد
نسبتان الى شيء واحد لان تعدد النسبة مع وحدة الطرفين غير معقول
نعم يمكن ذلك مع تعدد احد الطرفين ولو بالاعتبار وعند التمسك
بهذا يرجع الى جواب المص ولا يكون جوابا اخر وفيه بحث لان تعدد
النسبة بدون تغاير احد الطرفين ولو بالاعتبار غير ممكن ولكن
هذه النسبة التي قامت بواحد من الطرفين ولما لو قلنا بان
النسبة قائمة بالاخر الى الاول فلا يستدعي تعددا في شيء من
الطرفين فان نسبة الاب الى الابن غير نسبة الابن الى الاب وكذا
نسبة الموضوع الى المحمول غير نسبة المحمول الى الموضوع فان قلت
الطرف الاخر على هذا منسوب ومنسوب اليه وهو يقتضي تعددا

١٣

والمعلولات معا فلا استحالة فيه وثانيا ان العدم الازلي انتفاؤه
ازلا ممكن غير مستحيل فيجب ان لا يتحقق الا باستحالة وجود الممكن و انسداد
جميع انحاء ولييس مفيد ذلك الا بوجوب العدم الذي ينتهي اليه الاعدام
بالذات والا فانقلاب الاعدام الازلية المتسلسلة الى الوجودات معا
ممكن وان لم يمكن انقلاب اللاحق مع عدم انقلاب السابق واجيب عن الاول
بان انتفاء جميع الحوادث في قوة انتفاء النوع الذي هو قائم وانتفاؤه
مستلزم لانتفاء الواجب نعم لاستناده على الواجب اما ابتداء او بواسطة
قديمة ولهذا قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه وايضا انتفاء جميع الحوادث
مستلزم لانتفاء الحركة السرمدية المستلزم لانتفاء الزمان وهو محال
ما نحن فيه اذ المفروض عدم الواجب نعم عن ذلك فلا يلزم محال وعن الثاني
بان انقلاب الاعدام الازلية الى الوجود في الازل محال لان استبدال الاعدام
المتناهية الازلية بالوجود بعضها دون بعض محال لان المستبدل اما من
الاوسط او من الاواخر وعلى الثاني يلزم التخلف وعلى الاول يزيد
بقاء المعدوم بعد العلة وبعبارة اخرى يلزم التخلف من وجهين فوجب

ان يكون للمستبدل اعداما غير متناهية فيلزم اجتماع الوجودات
الغير المتناهية المترتبة وهو مح بالتطبيق والتضايف واقول يرد
على الاول لان الطبيعة النوعية اما ان يكون علة تامة او متممة للعلة اولا م
التامة لشئ من الاحاد او لا يكون فعلى الاول يلزم القدم وعلى الثاني لا
استحالة في عدم تحقق شئ من الحوادث اذ لا استحالة في عدم الممكن الا
مع وجود علته التامة وهو ملحوظ في الدليل والا نقول لا نم ان عدم
جميع الممكنات بالاسر علتها وحلولها ممكن ولعل عدمها معا يستلزم
محالا من المحالات لا يعلم خصوصيتها وان لم يلزم خصوص التخلف اذا
المفروض ان المح غير منحصر في التخلف وثانيا ان القديم ايض يجوز استناده
بشرط عدم ازلى يمكن زواله والوجه ان احتمال الاستناد بلا شرط كاف
في المقام لا يقتضي المنع لا الاستدلال واما ثالثا ان اللازم عدم الزمان لان المقام م
عن الله آنا ما لا عدمه بعد وجوده والمح هو الثاني دون الاول وايض هذا
يجعل حصر المح في التخلف كما سبق والحاصل ان مثل هذا المح يصلح كاشفا
عن الوجوب لا سببا في الوجوب وانما السبب في الوجوب هو التخلف

عن العلة التامة ويمكن الجواب عن الاول بان الكافي في وقوع الشئ
هو الاستناد الى الحاد عدمه وهو تحصيل بالجد امرين اما بان يكون العدم
تخلفا للمعدوم عن العلة التامة او بان يكون تخلفا للطبيعة الموجودة
في ضمنه عن علته التامة وعدم الحادث عدما عدمه مع حدوث السابق
عليه وعدمه مع عدمه والاول يستلزم الاول والثاني فالمح منحصر في التخلف الثاني م
على احد الوجهين فان قلت يجري مثله في صورة عدم الواجب بان يكون
الطبيعة المشتركة بين الممكنات واجبة يستحيل عدمها وكل فرد من الممكنات
بعدم كل شخص مع وجود السابق مستلزم للتخلف وعدمه مع عدمه مستلزم
لعدم الواجب قلت هذا قول بثبوت الواجب وكونه امرا كليا وهو
غير مناف لاصل المطلوب الذي هو ثبوت الواجب نعم ينافي الصفات التي كونه
له حتى ينفي بدليل اخر كان يقال لا بد ان يكون هذه الطبيعة موجدة لسلسلة
الافراد وان لم يكن علة تامة لشئ من احادها وموجد مثلها لا يمكن
ان يكون امرا كليا لضعفه في التحصيل بالنسبة اليها او لان الطبيعة
المتحدة مع الشئ لا يعقل ايجادها له الى غير ذلك من الوجوه فتامل

فيه والصواب فى الجواب ان يق العلة الموجبة لا ينحصر فى العلة التامة
فان العلة الاولى مثلا علة موجبة للمعلول الثالث والرابع وليست علة
تامة له وههنا نقول يكون القديم علة موجبة لكل واحد من الحوادث وان
لم يكن علة تامة له والتخلف عن العلة الموجبة غير مح ولا يلزم منه على تقدير
عدم الواجب وانت بما قررنا فى الايراد على الجواب الاول خبير بما فى الجواب
عن الثانى من كونه محالا غير التخلف وهو لا يكفى فيما نحن فيه الآن يق
يكون القديم علة تامة لشىء منها وكذا معلولاته القديمة الموجودة لكون
العدمات بعضها دخيلا وعلة لبعض وايض لو كان القديم الموجود علة
لشىء منها لم يتصور زواله مع بقاء ذلك القديم ولو قيل بان القديم
علة تامة لكل واحد من العدمات بضميمة الاعدام السابقة عليه لم ينفع شيئا
نحن فيه لكونه جايز الزوال فلا يؤثر امتناع تخلفه فى امتناع زوال تلك
العدمات واستبداله بالوجودات وكان الغرض من كون القديم
علة تامة لها تحصيل امتناع زوالها واستبدالها بالوجودات ويمكن
ان يق على نحو ما ذكرنا ان الواجب تعم او عدم ممتنع بالذات علة موجبة

لها وبهذا تبين ان الوجوب ليس علة تامة صح

لكل واحد من تلك الاعدام وليس علة تامة لكن التخلف عن العلة الموجبة
ليس بمح وانما المح التخلف عن العلة التامة كما قلنا فى القديم بالنسبة
الى الحوادث فانه علة موجبة لآحادها مع زوالها بدون زوال العلة
الموجبة والعلة التامة لكل واحد من تلك الاعدام هى العلة الموجبة
مع الاعدام السابقة عليه وهى تزول ثم نقول ههنا شىء وهو ان علاقة
العلية للعدم انما يكون لعدم شىء لوجوده علاقة العلية مع الوجود
المقابل لذلك العدم او بالعكس والوجود الذى له علاقة العلية
بالنسبة الى وجودات الحوادث منحصر فى وجود الحادث والقديم
وكذا الاعدام التى لها دخل فى وجود الحوادث منحصرة فى قسمين اما
عدم الحوادث فلا يصح ان يكون علة سادة لتبدل الاعدام الازلية
بالوجودات على ما عرفت واما عدم القديم فلعدم تحققه ام واما
الوجود الحادث فلانه يلزم ان يكون علة لعدم لان عدمه ايضا
داخل فى اعدام الحوادث التى كان الكلام فيها وايض يلزم ان يكون
الحادث علة للقديم واما الوجود القديم فلان له علاقة العلية بالنسبة

الى وجودات الحوادث فكيف يمكن ان يكون له علاقة العلية بالنسبة
الى عدمها او يبقى له علاقة الايجاب بالنسبة الى وجودات الحوادث
فلا يجوز ان يكون له علاقة الايجاب بالنسبة الى اعدامها وان جوزنا
ان يكون لشيء علاقة العلية المطلقة بالنسبة الى النقيضين وايضا
لعدم ذلك الوجود علاقة علية موجبة بالنسبة الى كل واحد من تلك
الاعدام لكونه عدم العلة فيلزم على تقدير علية وجوده بالنسبة اليها
ان يكون للنقيضين علاقة علية بالنسبة الى الشيء الواحد وهو ايضا
باطل على ما ادعى الضرورة بعضهم فيه والجواب اما بان يمنع المقدمة
القائلة بان الشيء الواحد لا يكون له علاقة الايجاب بالنسبة الى النقيضين
خصوصا على القول بالاختيار ومنع امتناع تحقق العلاقة لكل من
النقيضين بالنسبة الى الشيء الواحد او يقال علة تلك الاعدام علة عدم
وجودها في وقت تلك الاعدام ولا يبعد القول بامتناع وجود
تلك العلل مطلقا او في وقت تلك الاعدام وتفصيل ذلك ان علة
وجودها في الازل هو ارادة القديم له بلا حركة ولا مدة مثلا او كونه

غير متعلق الوجود بالحركة وتوابعها وكلاهما ممتنعان فان الموقوف على
الحركة وتدريج المادة في المدة او ما لا يصلح له ان يكون كذلك يصح ان لا يكون
كذلك او يريد الحكم خلافه وان قلت نقل الكلام الى الحركة وتدريج المادة
فانه غير متوقف على نفسه قلت كل قطعة من الحركة موقوفة بالذات على
الحركة والتدريج واما المتوسط او الطبيعة المشتركة فهما غير موجودين
اصلا فلا اشكال فيهما فعلة الطبيعة هو القديم وعلة كل قطعة هو
القطعات السابقة وعلة كون كل منها ازليا ان يكون غير متوقف على تلك
القطعات السابقة بل قابلا للفيضان بالوجود عليه على سبيل الابداع
او وجود تلك القطعات السابقة ازلا وكلاهما ممتنع والعدم المستند الى
تلك الاعدام بالوجود عدم الممتنع لا عدم الممكن ولو قيل بعدم امكان
ازلية الممكن مطلقا امكن القول بان علة كل واحد من الاعدام عدم امكان
وجوده في الازل او يقال انما يطلب العلة للممكن وتلك الاعدام ليست ممكنة
وفي هذا المقام ابحاث لا يليق ايرادها في هذا التعليق اي يمتنع ان
ليس شيء منهما لانهما آه اقول لما اراد انه لا يمتنع في جميع الاوقات على سبيل رفع
الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كيف وعند المصنف وبعض المعتزلة يمتنع

تخلفه عن ذاته تعالى في الوقت الذي اراد ايجاده فيه والنسخ هنا مختلفة
ففي بعضها لا يوجد كلمة لا بعد قوله ليس وحاصل هذه النسخة ان معنى
الصحة ههنا اي في بيان مذهب المتكلمين وتحرير مرامهم ليس امكان
الصدور واللاصدور بالنظر الى الذات فانه لا يتاتى الا بمذهب الفلاسفة
لان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين احديهما صحة الصدور
واللاصدور وارادوا بهما ما هو بالنظر الى الفاعل من حيث هو فاعل لا
من حيث هو موجد والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل والتلازم بين المعنيين ظ فظهر ان المعنيين لا ينافيان الصحة بالنظر
الى الذات لو اخذ في تحرير مذهب المتكلمين لان الصحة بالنظر الى الذات ايض
يرجع الى الصحة بالنظر الى الذات من حيث هو فاعل فالنزاع لا يتوجه الا في قدم
العالم فالمناسب ان تفسر الايجاب بما يرجع اليه وقد عرفت ان الاولى ان جواز
الفعل والترك بالنسبة الى الذات لا يكاد يصح على مذهب الفلاسفة ومن
يحذو حذوه لان الفعل ضروري بالنسبة الى الارادة والارادة اما لازمة
للعلم بالنظام الكلي الكامل او هي عينه وهو اما عين الذات او لازم له ولازم
اللازم لازم وعلى تقدير العينية يكون الامر اظهر فيكون الفعل لازما

للذات

للذات لا جائزا بالنظر اليه والجواب ان المراد من الجواز في مذهبي الحكماء
والمتكلمين القائلين ببطلان الترجيح من غير مرجح هو سلب الضرورة بالنظر
الى الذات البحت بلا واسطة تتوسط بينها وبين الفعل لا الجواز بمعنى
سلب اقتضاء الذات اياها مطلقا ولو بواسطة ضرورة فعلى هذا (او وسائط م)
يصح الكلام نعم لو امكن تصحيح معنى الصحة على مذهب المتكلمين بوجه اخر
غير ما يصح على مذهب الفلاسفة امكن التفاوت في معنى الصحة لكن ليس كذلك
وبهذا يندفع ما اورد عليه من ان الحكماء يذهبون الى ان ان الواجب
تعالى كما هو واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
فامكان الصدور ان كان بالنظر الى الفاعل فباطل بما نقل عنهم و
ان كان بالنظر الى الفعل فيلزم ان يكون كل فاعل مختارا لان الفعل
مطلقا ممكن الصدور بالنظر الى الفعل ووجه الاندفاع ظاهر مما قررنا
من ان مرادهم بامكان الصدور بالنظر الى الذات عدم وجوبه
بلا واسطة والذي يلزم من كلامهم المنقول وجوبه ولو بواسطة
فلا منافاة بعد اختيار الشق الاول وما قيل من ان مرادهم من كونه واجب واجب الوجود بالذات م

الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون فى ذاته جهة امكانية
بحسب الواقع لا انه بجميع الجهات والاعتبارات العقلية التى يحصل بتحليل
العقل واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تع من حيث هو نائب
مناب بعض الصفات ومنشاء لاثاره معلول ومتاخر عن ذاته من حيث
هو نائب مناب صفة اخرى ومنشاء لاثارها قال الشيخ فى سابع ثامنة
الهيات الشفا ولا يتاتى بان يكون ذاته تع ماخوذة مع اضافة ما ممكنة
الوجود فانها من حيث هو علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود
بل من حيث انه وفيه نظر لان الامكان الذى لزم مما نقله من كلام الحكماء
والشيخ هو الامكان بالنظر الى العقل لا بالنظر الى الذات وقد ابطله
المعترض فاين الجواب عنه من البين ان ما ذكره الشيخ كما يجرى فى الفاعل
المختار يجرى فى الفاعل الموجب فان الواجب الوجود لو كان موجبا
ايض كان حاله مع اضافة ما ذكره الشيخ سواء بسواء فكيف يمكن ان يكون
معنى الاختيار وصحة القدرة ولعمرى انه غريب وليس معنى كلامهم انه
ليس فيه جهة امكانية بحسب نفس الامر بل جهاته واجبة ولو بالعلة الخارجة

من الذات

قوله واما يابى عن كل واحد منهما مشية الطرف الاخر او عدم مشيته لا يكون الترديد تاما ومع قطع كل واحد عن مناسبة الكلام تعطل اولى الامرين كلاهما ثبت لكل واحد تعين الدليل لا لاحد الامرين ... للواحد والامر الاخر للواحد الاخر ... لا يكون الاباء عن الفعل اما مشية الترك او عدم مشية الفعل وكذا الاباء عن الترك وليس كذا بل الاباء عن الفعل عدم مشية الفعل ومشية الفعل اباء عن الترك ...

من الذات الغير المستندة اليه نعم فان جميع العلل واجبة الجهات
بهذا المعنى بل مرادهم انه واجبة الجهات بالنظر الى ذاته فبقى ان يكون
الامكان بالنظر الى العقل كما ذكرنا وعلم من استشهاده بكلامهم تامل الثانى فى
ان التلازم بين المعنيين غير ظ فان الصحة كما عرفت هو صحة الفعل
بالنظر الى الذات والمعنى الثانى لا يقتضيه اذ لو لم يصح بالنظر الى الذات
صدور الفعل ايض امكن صدق الشرطية الاولى لجواز استحالة
الفعل بالنسبة الى ذات الفاعل وكون ذلك الح لانها تحقق المشية
المستحيلة بالنظر الى الذات وكذا القول فى طرف الترك وجوابه
ان المراد بالمعنى الثانى ليس مجرد لزوم الفعل بالنسبة الى المشية بل ان
الذات لا يابى عن الطرفين وانما يابى عن كل واحد منهما مشية الطرف
الاخر او عدم مشيته فصار الحاصل حصر المانع عن الفعل والترك فى
المشية وعدمها فهو ملازم للصحة بالمعنى الذى حررناه كما يظهر بالتامل
بقى الكلام فى ان المقص وهو عدم كون الصحة فى هذا المقام بمعنى الصحة
بالنظر الى الذات يتم بمجرد العبارة الاولى وقولهم بها واما العبارة

فسواء قيل به ام لا وسواء لازم المعنى الاول اولم يلازم فلا يتوقف
المقصد عليه ولعل مراده انه لم يصدر من الحكماء في هذا المقام عبارة
توهم المعنى المقابل للصحة بالنظر الى الذات ولو بالغفلة عن العبارة الاخرى
وتجريد النظر اليها او قصد مجرد تحقيق المقام والاشارة الى بطلان
الاوهام العارضة لبعض الانام وحاصل النسخة الثابتة ان الصحة المذكورة
في كلام الحكماء ليس الا بالمعنى المذكور فقوله هيهنا اشارة الى كلام
الفلاسفة وفيه تكلف او الى المقام المشترك بين الحكماء والمعتزلة
وهو ايضا من هذا القبيل ومع ذلك لا اشكال عليه بنقل ما لا يدل عليه
ظاهرا والغاية عليه بيان معناه ودعوى انه المراد لا يخلو عن سماجة
وتقريب المطلوب بعد ذلك يتم بان المتكلمين ايضا ظاهرهم ارادوا ما الصحة
في تفسير القدرة هذا المعنى فمعناها متفق عليه بين الفريقين
وفيه انهم لو ارادوا في تفسير القدرة هذا المعنى فالصواب ان يفسر
في هذا الكتاب ايضا بهذا المعنى وان لم يكن محل النزاع فهذا
اعتراف بما يسند المقسم الا ان يترك الكلام على هذا الوجه الصحة في

كلام

كلام الفلاسفة ليس الا بهذا المعنى فهو ليس محلا للنزاع لان الفلاسفة
~~ليس الا بهذا المعنى فهو ليس~~ قائلون به كالمتكلمين فلا ينبغي حمل كلام
المتكلمين اي المذهب المختص بهم على ما يساويه بل على غيره **قوله**
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة قيل انما خص المعتزلة بالذكر لان
الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا بل يجوزون تخلف
الفعل عن الارادة وقوله والمناسب في هذا الكتاب الى اخره تخطية
للشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشترك بين
عبارتي الحكماء والمليين وجعل الايجاب قسيما للاختيار بهذا المعنى
وينسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى و هذه
التخطية مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي والا
فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك فالايجاب
المقابل لهذه الصحة هو بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطية انتهى
وفيه نظر اما اولا فلان الاشاعرة باجمعهم اتفقوا على عدم جواز
التخلف عن ارادته تعالى بل وجبوا تحقق الفعل في حين اراد الواجب

قوله وبعضهم جوز تخلف الفعل عن وقت الارادة اى جوز تخلف وجود الفعل عن وقت الارادة يعنى بعضهم يقول لم يتعلق الارادة بتحقق الفعل فى وقت لا يتحقق فى ذلك الوقت حين تعلق الارادة بل يتحقق فى وقت واحد فى ذلك الوقت لا فى وقت تعلق الارادة والحاصل ان كلام فهم قائلون بالوجوب عفى عنه

نعم تحققه فيه وبعضهم صرح بوجوب تحقق الفعل حين تحقق الاراده وبعضهم جوز تخلف الفعل عن وقت الارادة واوجب تحققه فى الوقت الذى ذكرنا نعم لا يوجبون تعلق الاراده فى نفسه ام ويجوزون الترجيح من غير مرجح كما سيجيء انشاء الله تعالى وهو الوجه فى تخصيص المعتزله بالذكر لانه اراد الوجوب الواقعى المطلق بانضمام الاراده لا مجرد الوجوب بشرط الارادة واما ثانيا فلان حمل الكلام على التخطيه وقطع النظر عما مهد من فى صدر الحاشيه من تفسير كلام الشارح بما فسره بعيد غاية البعد ولا ضرورة تلجئنا اليه بل الاصوب انه تمهيد لما سيجيء من قوله ح لا حاجة فى اثبات نفيه الى التطويل اه وهو الموافق لما سيجيء فى كلامهم حيث بنى الكلام فى مواضع على ان مراد الشارح هو التفسير الذى اختاره **قوله** الا بتفسير الايجاب المذكور ههنا بامتناع اه قيل عليه هذا التفسير ليس على ما ينبغى بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا

وفيه نظر

١٩

وفيه نظر لان الانفكاك يستعمل عندهم على وجهين احدهما ان يكون المنفك ثابتا والمنفك عنه زائلا والثانى عكس ذلك وتوهم انحصار استعماله فى الوجه الثانى من قلة التتبع قال المحقق الدوانى فى حاشية التجريد لزوم شيء لاخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفى الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم فى وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل من احد الطرفين دون الاخر انتهى وقال فى موضع اخر معنى لازم الماهية ما لا ينفك الماهية فى وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود اولا كما ان معنى لازم الوجود الخارجى ما لا ينفك الماهية فى وجودها الخارجى عن الاتصاف به سواء كان موجودا فى الخارج اولا واعلم ان مراد المعترض ان هذه العبارة لا يوافق الاستعمالات والمحاورة وليس عبارة صحيحة مستقيمة على وفق مقتضى الظاهر الا على سبيل القلب لا انه ليس مناسبا للمقام والمقصود فما قيل من ان مقصود المحشى بذلك حمل الايجاب صفة للذات نعم ولو فسر على ما ذكره هذا القايل لكان صفة للعالم لا صفة

لزنعم الا على سبيل الوصف بحال المتعلق فليس مما يقابل به كلام
المعترض لانه نفى المناسبة باستعمال هذه اللفظ وهو اثبت
مناسبة للمقام والمرام ويمكن ان يقال غاية ما يلزم مما ذكره
انه اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظ ولا يصلح الا لنكتة وهي
نكتة صحيحة يصح لاجلها العدول عن الظ ثم لا يخفى ان المشهور
بين المتكلمين ان الفلاسفة قايلون بالايجاب وان فعل
الواجب تع من قبيل افعال الطبايع كفعل النار للاحراق والماء
للتبريد وان النقل مطابق للواقع واستدلوا في كتبهم على نفي
هذا المطلب وردوا بذلك على الحكيم وصار هذا عادة لهم فلو قلنا
ان المص والشـ جريا في الكتاب على العادة المعهودة بين القوم
لعدم تعلق الغرض بتحقيق مذهب الحكيم في ذلك الكتاب وانما
الغرض تصحيح عقايد الاسلام على ان المص ره لم يتعرض للفلاسفة
وانما فعله الشـ لم يكن بذلك البعد كيف وهو العمدة العظمى
والعروة الوثقى عند المسلمين في تصحيح اكثر العقايد وعليه

لم يكن هذا م

يبتني

يبتني اكثر الاصول وهو مع ذلك في نفسه اعظم الصفات
الثبوتية التي يجب الاعتقاد بها ويعنى بشانها في هذا البحث و
ما اختاره وان كان مما يبتني عليه الاصول الاسلامية فليس مما
يعتنى به بعد اثبات الحدوث ولا مما يدون في الكتب سيما في
هذا الكتاب الذي بذل فيه المجهود في الايجاز وحذف
الزوايد حتى كاد يفضي الى الاخلال على انه لو حمل على ما ذكره اشكل
تطبيق اجوبة الشبه كما تعرض له المص ره عليه غاية الاشكال كما
سنشير اليه انشاء الله تع **قوله** اذ على تقدير هذا الاجراء لقال
ان تعارض المص اه اعلم ان لزوم الشـ انما يبتني على حدوث شيء
في العالم وبطلان الترجيح من غير مرجح لان الحادث لا يمكن ان يحدث
بلا علة او فعلته ان كان حادثا نقل الكلام اليه فيلزم التسلسل ان
كان قديما لم يكن له اختصاص بالوقت المفروض لحدوث الحادث
فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو بط وهذا الدليل يمكن اجراؤه في
على تقدير معنى الايجاب والاختيار بالمعنى الذي اختاره المحشي ولا دل

لخصوص احدهما وبهذا المقدمات التي اخذ في هذا التقرير
لا دخل في شيء منها صدقا وكذا بالشيء من الايجاب والاختيار
فان قلت كون القديم متساوي النسبة الى اوقات الحدوث
مذهب الحكيم واما مذهب المص ومن يحذو حذوه فليس كذلك
على ما سيجيء في الحواشي فلهذه المقدمة اختصاص بمذهب الحكيم
ليس لها هذا الاختصاص بمذهب المص ومن تبعه قلت غاية
ما يلزم من ذلك صدق هذه المقدمة عند الحكيم دون المص
وهو لا يستلزم لزوم التسلسل من الايجاب المفروض بل التسلسل لازم
عليهم بناء على هذه المقدمة سواء قالوا بالايجاب او الاختيار
فعلى هذا يصير الشرطية القائلة لو كان الفاعل موجبا لكان الحادث
موقوفا على شرط حادث ولزم التسلسل اتفاقية ولم ينتج و
هل هذا الا كما يقال لو كانت الخلافة بالنص او بالبيعة لزم توقف
الحادث على الشرط الحادث والجزء بالاخرة الى التسلسل ولا يخفى شناعة
مثله وقد ظهر من ذلك ان هذا الدليل لا يمكن اجراؤه من قبل

المص

للمص على الحكيم لا الزاما ولا برهانا فان قلت يمكن ان يقرر الايجاب
بالمعنى المختار يرجع الى بطلان الترجيح بلا مرجح ويزيد عليه
بعدم انفكاك العالم عن ذاته تعالى فله دخل في صدق بعض المقدمات
وهو كاف في كون الشرطية لزومية فيصير تقرير الدليل
ح هكذا لو كان الواجب تعالى موجبا لكان الترجيح بلا مرجح باطلا
ولو كان ذلك باطلا لكان الحادث موقوفا على شرط حادث
وح يلزم التسلسل والشرطية الاولى مبنية على ما ذكرنا والثانية
الزامية قلت معنى الايجاب على ما عرفت يرجع الى امتناع انفكاك
ذاته تعالى عن العالم وهو يتصور مع جواز الترجيح من غير مرجح
لان جواز الترجيح من غير مرجح لا ينافي كون شيء من الممكنات
لازما له تعالى لا بطريق تاثير القدرة والارادة او كون ذلك الترجيح
ممتنعا في الفعل المط نظير الاول ما قاله الاشاعرة من قدم
الصفات الزائدة على ذاته تعالى واستنادها اليه بطريق الايجاب

مع تجويزهم الترجيح بلا مرجح ويمكن ان يسلك هذا الطريق فى المقدمة
الاخرى بان يق معنى الايجاب هو امتناع انفكاك ذاته تع عن وجود
العالم وهو يشتمل على استواء نسبة القديم الى اوقات الحدوث
مع شئ زائد عليه فلا دخل فى صدق بعض المقدمات فيصير تقرير
الدليل هكذا لو كان الفاعل موجبا لكان متساوى النسبة الى اوقات
الحدوث ولو كان الامر كك لزم توقف الحادث على شرط حادث
والمقدمة الاولى بديهية والثانية وفاقية بين المتخاصمين فيتم
الدليل برهانا والجواب ايض على النهج الذى سبقت بان يق كون
الايجاب مستلزما للتساوى نسبة القديم الى اوقات الحدوث مم
لجواز ان يتصور للقديم نسبة خاصة الى وقت الحدوث لكن لزوم
الفعل المط لذاته تع يمكن ان يكون لا بطريق الارادة بل بطريق
استناد الصفات الزائدة عند الاشاعرة اليه تع ويمكن ان يكون
من باب المصلحة مع احتمال ان يتصور المصلحة فى بعض اوقات الحدوث

لم الحكم لا لجواز الترجيح بلا مرجح لكن لعدم الاستلزام من الايجاب والكلام فيه مستمر

ايضا

٢٣

ويمكن ان يق فى الطريق الاول ان امتناع انفكاك ذاته تع عن
العالم يستلزم احد امرين اما استناد الفعل المط اليه بطريق الايجاب
او بطلان الترجيح من غير مرجح اذ لو استند الفعل المط اليه بالقدرة
والارادة وامكن فى نفس الامر ترجيح احد الطرفين المتساويين
من غير مرجح لما كليا او فى هذه المادة المخصوصة اعنى الفعل المط
لم يمتنع انفكاك الفعل المط عنه تع ام وعلى اى تقدير يحتاج الحادث
الذى هو الفعل المط الى شرط حادث ونقل الكلام اليه فيتسلسل و
فى الطريق الثانى ان الايجاب يستلزم لنا لزوم استناد الفعل
المط اليه لا بطريق الارادة بل من باب افعال الطبايع واما ان يكون
الاصلح فى الحكمة كون العالم ازليا او عدم كون المصلحة فى الحكمة
مختصة بوقت او عدم كونها مخصصة ولو كانت مختصة وعلى التقادير
يلزم تساوى نسب القديم الى اوقات الحدوث لانه لو لم يكن
شئ منها بل كان الواجب تع مريدا عالما بمصلحة مختصة وامكن كون
مثلها مخصصا للحدوث بوقته لم يمتنع الانفكاك هذا الحق ان

ان امتناع انفكاك العالم عن ذاته نعم لا يستلزم شيئا من ذلك
فان امتناع الانفكاك يمكن ان يكون لا من جهة لزوم الترجيح من غير
مرجح وبطلانه بل من جهة اخرى هي ان حدوث العقل المط يستلزم
اجتماع عدم (قدم) الزمان وحدوثه والقول بالامتناع على هذا الوجه
يجامع القول بجواز الترجيح من غير مرجح وترجيح بعض الازمنة باعتبار
المصلحة فتامل ولو لم يعتبر في الايجاب امتناع انفكاك العالم عن (ذاته)
تم واقتصر على عدم الانفكاك كان الامر اهون ولهذا التقرير
اندفع ما قيل من ان للمص ان يمنع لزوم الترجيح من غير مرجح على (تقدير)
حدوث العالم لجواز كون المرجح هو العلم بالمصلحة بخلاف الحكيم اذ ليس
له هذا المنع لفرض الايجاب في الفاعل وقد عرفت اندفاعه
مفصلا وقيل في دفعه ان علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان يكون (مرجحا)
على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير ايجابه ايض اذ قد عرفت
ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة
الا ان الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا

يلزم ان يكون مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق في ورود المنع بين
ان يكون الفاعل مختارا وبين ان يكون موجبا بالمعنى المختار كما
لا يخفى وايض لو صح ما قاله لكان اجراء هذا الدليل من قبل المص الزاميا
على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع التسلسل التعاقبي وهو
ليس بمسلم عندهم انتهى اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام القائل
لو كان في اجراء الاستدلال الزاما فلا يصح ايراده الاول لان القول
بعدم توقف الحادث على الشرط الحادث ليس مذهبا لهم فكيف
يمكن لهم التشبث بذلك في جواب الدليل الالزامي وما ذكره من ان
المانع لا مذهب له فانما هو في جواب الدليل البرهاني كما هو الظ
والمشهور نعم لو قيل بانه لو كان مسلما عندهم الا انه غير لازم للايجاب
فيكون الملازمة اتفاقية لا لزومية ولا يمنع كون التوقف المذكور
مسلما لكان موجها ولو قيل بان مراده ايض منع هذه الملازمة بلا
وجه لابتنائه على ان المانع لا مذهب له واما ثانيا فلان الدليل الالزامي
لا يجب ان يكون مقدماته باسرها مسلمة بل يكفي كون واحدة منها

مسلمة على ما هو المشهور من ان الدليل عند تركيبه من المواد
المختلفة تلتحق بالادون واما ثالثا فلان قوله صح ما قاله
اه ظاهر البطلان لان صريح الكلام دال على ان هذا التوقف لازم
من فرض الايجاب الذي هو نقيض المدعى والبناء على نقيض
المدعى في اثبات المدعى لا يوجب كون الدليل الزاميا وقد توهمه
بعض الناظرين من قوله ولا لازما للغرض من الايجاب وسيجي التنبيه
على فساده **قوله** لزم ترجيح الفاعل او ان لم يتوقف التاثير على
شرط حادث فيبطل قول المستدل حيث قال في الاستدلال لزم
التخلف عن الموجب التام فالمعارض لزم الترجيح من غير مرجح و
ذلك مع عند المصادون الاشعرية وكذلك امكن المعارضة مع المص
لو استدل بهذا الدليل دون الاشعرية كذا قيل وظاهر ان ذلك
تبديل مقدمة من مقدمات الدليل بمقدمة اخرى صادقة وانما
يتم لو كان المراد من الموجب التام الفاعل بلا ارادة واختيار
من الفاعل وليس كذلك بل المراد منه على زعم المحشي هو الفاعل بارادة

والاختيار

واختيار من الفاعل وليس كذلك بل المراد منه على زعم المحشي هو الفاعل
بارادة واختيار لا ينفك الفعل عنه اذ كان بطلان هذا الشق مبنيا
على ان الموجب التام معناه ما لا يتخلف الفعل عنه فالتخلف منافيه
وعلى هذا يكون المستدل متناولة للشقين فقوله لئلا يلزم التخلف
عن الموجب التام باطل وعلى التقدير لا يتصور المعارضة بالقلب فان شيئا
للمستدل بين لا يجري في مذهب المص ره والمنع الذي يتوجه على المعارضة
من جانب المص ره لا يكون مشتركا والصواب الذي لا محيد عنه انه
لحقيق للمقدمة الملحوظة ولاظهار الحقيقة المسندة التي رتبت فيها على
ذلك الشق فليتامل **قوله** لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام اه الظاهر
ان المقصود من الترديد مجرد التفنن وان الموجب التام في الدليل ان
اريد به العلة التامة مطلقا فنقتصر عليه وان اريد الموجب بالمعنى المتنازع
فيه اعني ما لا ينفك الفعل عنه فنبدله بعبارة اخرى صحيحة لان الموجب
التام بهذا المعنى لا يصح ارادته على فرض ان الترديد بين الموجب
التام بالمعنى الاخص وبين العلة التامة على تقدير الحدوث وذكر

الايجاب والاراده

الشق الثاني واجب والشق الاول وان كان ظاهر البطلان ذكره
استظهارا كما ان المسند احتمل الحدوث وابطله بالدليل على تقدير
الايجاب وان كان ظاهر الفساد ويحتمل ان يكون المراد ان الفاعل
ان كان علة تامة لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن علة تامة
والمفروض عدم حدوث شرط اخر لزم تخلف العلة التامة عن المعلول اي ان
يوجد المعلول بدون العلة التامة والفرق بين الشقين لا يبتني على
التفاوت بين الموجب والعلة بل على دخول كلمة عن على العلة وانه
المعلول ~~وهذا ادخل كلمة عن على العلة وانه المعلول~~ ولهذا ادخل كلمة عن في الاول
على الموجب ولم يدخله في الثاني على العلة بل ادخله على المعلول واما الفرق
بان المراد في الاول الموجب المقابل للمختار وفي الثاني المختار او ما
يتناول المختار وهذا اشارة الى ورود الاشكال في الصورتين ففيه
ان الموجب المذكور في الدليل ليس بالمعنى المقابل للمختار بل بمعنى ما
يمتنع الانفكاك عنه والعلة التامة ايضا تتناول المختار والموجب فتحصيل
التقابل بين الامرين بالاختيار والايجاب لا وجه له ثم لا يخفى ان ما ذكره في

حم

حيز الترقي لا فرق بينه وبين سابقه الا بما لا يعتد بشانه وهو ان الاول
معارضة في المدعى والثاني في المقدمة قوله غير مسلم عند المعلم واكثر
المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين حتى تم الدليل برهانا والا لازما الغرض لانها
للمذكور حتى يتم الزاما والدليل منحصر في القسمين فكيف يصح استعماله في
مطلوبهم وليس بداخل في احد القسمين كذا قيل وفيه نظر اما اولا فلان اجراء
الدليل برهانا على التقدير الاول غير صحيح كما اومانا اليه وسيتضح مما
سيجيء واما ثانيا فلان المقدمة المذكورة لو كانت لازمة للايجاب
بالمعنى المذكور تم الدليل برهانا وتقريره هكذا لو كان تاثيره تعالى
في العالم بالايجاب صدقت المقدمة المذكورة وكلما صدقت لزم التسلسل
اما الشرطية الاولى فبالفرض واما الثاني فلان العالم حادث فيقتضي المقدم
توقفه على الشرط الحادث وهكذا فيلزم التالي لزوما ظاهرا ولا يبعد
الزاما لان توقف الحادث على شرط حادث اما ان يوخذ على انه مقدمة
صادقة عندهم ومسلمة لديهم او على انه لازم لفرض الايجاب فعلى الاول
لا مدخل لفرض لزومه للايجاب في اتمام الدليل وعلى الثاني لا يكون استعماله

على سبيل الوضع والتسليم الا ان يوخذ مسلما ويجعل لزومه لغرض
الايجاب دليلا على كونه مسلما عندهم ولهم ان ينكروه حتى يثبت اللزوم
وبعد ثبوته يصير الشرطية برهانية وان امكن تصحيح الالزام بان يقال
بفرض انهم بعد ثبوت اللزوم اعترفوا به وسلموه كما يحتمل ان يرجعوا
عن الملزوم فيرجع الامر الى احتمال التسليم وهو ممكن مع عدم اللزوم
ايض هذا وقيل ههنا قسم اخر ترك المحقق ذكره وهو ان يكون
المقدمة مسلما عند الخصم بل هو اولى بالتعرض له وعدم التغافل عنه
اذ به يتم الدليل الزاما اقول في تمام الدليل الزاما
نظر لان المقدمة القائلة لو كان تاثيره تع بالايجاب لزم قدم
الحوادث تصير ح متناقضة لان الدليل المذكور انما يبطل نقيض التالي وهو
الحدوث في الواقع وعلى الاطلاق لا على تقدير وقوع المقدم بيانه
انه لو كان حادثا سواء كان التاثير ايجابا او لا توقف على شرط حادث
بناء على المقدمة الالزامية وتوقفه على شرط حادث ملزوم للتسلسل
وهو بط فبطل الملزوم الاول ولا دخل في هذا التقرير للايجاب وعدمه

والحاصل

٢٦

ومن ههنا يتضح ان المقدمة المذكورة لو كانت حقة عند المص لم يتم
الدليل المذكور لا برهانا ولا الزاما لصيرورة الملازمة ح اتفاقية
وهذا ما وعدناك سابقا وايضا لو كانت المقدمة القائلة بالتوقف
ماخوذة لا على سبيل اللزوم من فرض الايجاب بالنظر الى خصوص العالم
والفعل المطلق ورد على الشارح انه لا حاجة في الدليل الى اخذ حدوث
العالم او الفعل المطلق وذلك بان يقال لو كان التاثير بالايجاب لزم قدم الحادث
الفلاني او كل حادث لان حدوثه مستلزم للتسلسل بناء على تلك المقدمة
او يقال لو كان التاثير بالايجاب لزم التسلسل لان الحادث متحقق وهو
موقوف على الشرط الحادث وهكذا فيلزم التسلسل فان قلت لعل الشارح
يرى ان حدوث العالم ماخوذ في الدليل في كلام المص على سبيل
التمثيل لا للتوقف المطلق عليه قلت على هذا يلغو الحوالة على ما اثبته
المص من حدوث العالم وحديث بطلان الواسطة وما فرع عليه
على ما شرحه الشارح فظهر ان قول المحقق غير مسلم عند المص واكثر
المتكلمين من يرى توقف الحادث على الشرط الحادث وهو ينافي الظاهر

ماسيجي من دعوى الاجماع على حدوث العالم ولم اقف على قايل
بما اشار اليه من المعتزلة ومن غيرها هذا قوله نعم يصح استعمال الاشعرية
اه اورد عليه وجهان الاول ان الاشاعرة يجوزون تخلف المعلول عن
العلة التامة فلا يتم الاستدلال من قبلهم بتوقف الحادث على الشرط
لانه انما يتاتى على القول بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة الثاني
ان ماذكره في تحرير الحاصل مناف لما ذكره من انه يناسب تابعي الاشعري
ولعل ذلك لانه يمكن اجراء كلتا المقدمتين من عدم التسليم وعدم
لزومه لغرض الايجاب المذكور عند اجراء الاستدلال من قبل الاشعري
فالجواب عن الاول ان الاشعري انما يجريه على نفي الايجاب المطلق بمعنى
بطلان الترجيح من غير مرجح وهو بزعم الاشعري والحكيم يستلزم
التوقف ولزومه لغرض الايجاب حتى عند المتخاصمين فيمكن اتمام
الدليل برهانا والزاما وقولهم بجواز تخلف المعلول عن العلة بحسب
الواقع لاينافي القول بامتناعه على تقدير نقيض المدعى واما
الجواب بان الاشاعرة انما يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة

لاعن

لاعن الموجب التام الذي قال به الحكماء لان بطلانه وفاقي بل هو في
قوة اجتماع النقيضين ففيه انه بنا على توقف الحادث على الشرط
الحادث لو كان على امتناع التخلف عن الموجب التام لكان لازما من
الايجاب المذكور وقد نفاه المحشي المحقق ووافقه عليه هذا القايل وعن
الثاني ان عدم لزومه لغرض الايجاب المذكور انما يضر فيما لو كان المراد
ابطال ذلك اما لو كان المراد ابطال غيره فلا اذ لعل ذلك الغير
يستلزم ذلك التوقف وتفصيل المقام على ماذكره بعض المحققين
ان الاشعرية لما قالوا ان الفاعل المختار بارادته يرجح احد الطرفين
على الاخر بلا مرجح حادث في اي وقت شاء بخلاف الموجب فان الفاعل
الموجب لو كان اثره حادثا التوقف على شرط حادث على مذهبهم لئلا
يلزم التخلف عن الموجب التام ولم يجوزوا في الفاعل الموجب الترجيح
بلا مرجح حتى لا يتوقف على شرط حادث فيمكن الاستدلال من قبلهم
انه على تقدير الايجاب لو كان حادثا التوقف على شرط حادث ويلزم
التسلسل ولم ينقل المعارضة معهم بانه على تقدير عدم الايجاب ايضا

في بعض النسخ [illegible]

لو كان حادثا التوقف على شرط حادث لانهم في صورة الاختيار
جوزوا الترجيح بلا مرجح ثم يمنعون على هذا التقدير القول بانه لو كان
حادثا التوقف على شرط حادث كما في المعتزلة والمصنف فان القول
بان الشيء لو كان حادثا التوقف على شرط حادث باطل عندهم سواء كان
الفاعل موجبا بالمعنى الذي حققه المحشي او مختارا كيف فانهم قالوا
الداعي الذي هو عين الذات القديم كاف في تخصيص ايجاد الحادث
بذلك الوقت ولا حاجة الى شرط حادث فلا يمكنهم الاستدلال
على بانه تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط
حادث لكفاية الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف
على شرط ولو استدل المصنف بهذا الاستدلال لامكن المعارضة معه
بانه لو لم يكن موجبا ايضا وكان العالم حادثا التوقف على شرط حادث
بالالزام ولا يمكنه الفرق بين الايجاب والاختيار في ذلك لان
الداعي ان كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث سواء كان الفاعل
موجبا او مختارا يمكن منع القول بان الشيء لو كان حادثا التوقف

على

على شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض الايجاب
ثبوت المتوقف على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال ولا يمكن المعارضة
بل كلما يكون الاثر حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج
الى شرط حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا نعم لما كان حدوث
الاثر مع الايجاب امرا لا يعقل يتوهم عدم جريان القول بالداعي في صورة
الايجاب مع الحدوث وهو توهم فاسد لان القول بالتوقف على شرط
حادث انما قاله المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع النظر
في هذه المرتبة عن استحالة هذا الفرض ووقوعها ولو تكلم بما نحن يتوقف
على شرط حادث ولا شك انه على تقدير الحدوث يمكن منع هذه المقدمة
مستندا بالداعي ولا ارتباط لهذه المقدمة بالايجاب والاختيار
فلا يحتاج في الصورتين اي الايجاب والاختيار الى شرط حادث ويبطل
الاستدلال وان لم يكن الداعي كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط
حادث لبطلان الترجيح من غير مرجح بزعم المصنف مطلقا في المختار
والموجب فيلزم التسلسل فيلزم على المصنف اما من التسلسل او قبول الترجيح بلا مرجح

وهو عدم الايجاب مطلقا وهو لا يناسب مذهبه لانه قايل بالايجاب
الخاص فيكون المعارضة ابتنه فالاستدلال المذكور في الشرح لو تم
لدل على بطلان الاختيار والايجاب الذي قال المص ايضا معا
من الشم لانه اخذ في الاستدلال انه على تقدير الايجاب لو كان
حادثا لتوقف على شرط وهذا لو كان صحيحا والداعي لا يكون منافيا
في الايجاب بالمعنى المذكور لكان صحيحا في صورة الاختيار و
الايجاب الذي قال به المص فيلزم بطلانه لكن لا يلزم الشم والمص
رد لما قال بالايجاب الخاص وبطلان الترجيح بلا مرجح مطلقا فلا
يناسب هذا الاستدلال لمذهب المص فالمناسب لمذهبه استدلال
تبطل به الايجاب بالمعنى المذكور دون الايجاب مطلقا مما كان منافيا
لمذهبهم فاندفعت الايرادات التي نشات من عدم فهم المراد
انتهى كلامه وانت خبير بان ما ذكره في الشق الاول لا يدل الا
على ان الايجاب ينافي الحدوث وقد فرضه المستدل وسكت
عن هنا فائدة له ولم يبين ان الايجاب لا يستلزم عدمه ولا ينافيه

الايجاب مطلقا وهو ظاهر
والاشعرية لما قالوا بطلو
صح

اي عدم الشق الاول وهو كما ترى
الدعوى وتخصيص ايجاد الحادث
منه

اي عدم الشق الاول وهو كما ترى الدعوى اي عدم توقف الحادث على الشرط الحادث

في نفس الامر او بزعم الحكيم وانما ادعى ذلك بلا تبيان وتوضيح والحق
قد بيناه وفصلنا القول فيه وبرهنا المط فلا تغفل عنه ثم في
كلامه مناقشات الاول ان كلامه في اول التفصيل يوهم ان امتناع
الترجيح من غير مرجح حكم من احكام الموجب عند الاشعرية وليس معناه
وهو باطل فان المعنى المراد من الموجب في هذا المقام على ما فهم من
كلام المحشي المحقق هو ما يمتنع عنه الترجيح بلا مرجح الثاني ان
تخصيص توقف الحادث على الشرط الحادث على تقدير الايجاب
بالمعنى المراد بمذهب الاشعرية باطل بل الحكماء يوافقونهم في
هذا المعنى وكذلك الفريقان متوافقان في انه على تقدير الاختيار
بالمعنى المراد للاشعرية لا يتوقف الحادث على الشرط الحادث
الثالث ان ما ذكره في الشق الثاني انما يلايم المعارضة
بمعنى ابطال الايجاب الذي اختاره المص ره وهو معنى النقض
وقد اصطلح المص ره في شرح الاشارات على تسميته معارضة
وليس يناسب كلام المحشي فانه صرح في المعارضة بمعنى اثبات

اي عدم استلزام الايجاب عدم الشق الاول
اي عدم توقف الحادث على الشرط الحادث
لعدم امتناع الانفكاك
وهو لم يعتبر والحق ان امتناع
العالم عدم ذاته تعالى لا يستلزم امتناع
عدم شيء من ذلك اه

الايجاب الذى قال به الحكيم وهو المعارض بالمعنى المشهور فالمناسب
ان يق على تقدير عدم كفاية الداعى فى نفس الامر يلزم التسلسل فى
عدم الايجاب بالمعنى المراد ههنا وهو الذى قال به الحكيم وببطلان
اللازم يبطل عدم الايجاب ويثبت الايجاب والجواب بكون لزوم
التسلسل اتفاقية بالنسبة الى عدم الايجاب مشترك وتطبيق عبارته
على ما ذكرناه يستدعى تعسفا تاما وينبغى ان يعلم ان بعض الاشعرية
ذهبوا الى ان القديم تعالى اراد فى الازل على سبيل الترجيح من غير
مرجح حدوث العالم فى وقت خاص وبهذه الارادة يحدث الحادث
من دون حادث اخر يكون شرطا له لكنه واجب بالنسبة الى الارادة
غير واجب بالنظر الى الذات لعدم وجوب هذه الارادة
بالنسبة الى الذات فلو قلنا بامتناع الترجيح من غير مرجح عند
هذا القائل يرجع الى ان الموجب على قسمين احدهما ما يمكن ان
يحدث عنه الارادة وثانيهما ما ليس كذلك والاول صدور الحادث
عن الارادة عنه يتوقف على حادث هو الارادة والحادث الذى هو

لم يتات من هذا القول توقف
الحادث على شرط حادث عندهم
ايض وذهب بعضهم الى ان
الارادة قد تعبر عنها بتعلقها
حادثة بحدوث العالم ومعنى
الترجيح من غير مرجح م

الاراده

الاراده صدوره لا يتوقف على حادث اصلا والثانى صدور الحادث
عنه مطلقا يتوقف على شرط حادث والترجيح بلا مرجح هو الارادة
الحادثة المتعلقة بحادث اخر من غير مرجح حادث لها ولولا
مثل ذلك لتوقف الحادث على الحادث مطلقا وهو المذهب
المشهور للاشاعرة وللمعقل بالنظر الى ارادة القديم واجب ممتنع
تخلفه عنه بمعنى ان ما اراده تعالى يجب ان يقع كما اراد ان قديما
فقديما وان حادثا فحادثا وبعد ما اطلعت على ما فصلنا لك علمت
فساد ما فى بعض الحواشى من انه ان اراد انه لا يصح استعماله فى مطلوبهم
برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله من قبل الاشعرية ايض
برهانيا وان اراد انه يصح استعمال الاشعرية له الزاميا
فليس كذلك لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة التسلسل فى
الشروط المتعاقبة لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء ايضا
كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقرير الذى ذكره الشارح
لا يصح اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعرية ولا من قبل غيره لا برهانيا

لابتنائه على التوقف على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين
اما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح من غير مرجح ولما عند غيره فلان
المرجح عندهم اما علم الفاعل واما ذات الوقت ولا الزاميا
لابتنائه على استحالة جميع اقسام التسلسل وهو غير مسلم عند الحكماء
نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقدير اخر على تقدير حدوث الفعل
المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا لزم
تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه
على شرط حادث هو ايضا فعله تعالى فهو من حيث انه داخل في الفعل
المطلق متاخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق مقدم فيلزم
تقدم الشيء على نفسه انتهى اما اولا فلان استعماله الاشعري له
على فرض الايجاب الذي هو امتناع الترجيح من غير مرجح وعدم
مطابقة ذلك الامتناع للواقع لا ينافي مطابقة لزوم التوقف
له للواقع ونفس الامر واما ثانيا فلان اشتراط كون جميع المقدمات
مسلمة في الدليل الجدلي شيء لم يقل به احد ولا وجه له اصلا واما ثالثا

سلم م

فلان

٣١

فلان عدم كون هذا التوقف حقا عند المص لا يستلزم عدم اجرائه
من قبلهم لجواز ان يكون لازما للايجاب كما كان عند الاشعري فكان
ينبغي ان يتعرض له ويبينه كما تعرض له المحشي المحقق واما رابعا فلان
التقرير الذي ذكره لا يكاد يتم لان الشرطية الاولى لا اتفاقية وللمعارض
ان يقول لو لم يكن الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا لزم تقدم
الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف على شرط
هو ايضا فعله فهو مقدم ومؤخر من الجهتين المذكورتين وايضا بطلان
الدور غير مسلم ان اراد به الدور غير مسلم ان اراد به الدور في
الطبيعة الكلية على ما عرفت على ان هذا القائل ايضا صرح بجوازه في
الاعداد ومنعه في الايجاد واللازم هنا هو الاول دون الثاني
ولئن سلمنا بطلانه في نفس الامر فليس مسلما عند الحكيم فلم يصح الدليل
الا الزاميا على زعم وان اراد الدور في الشخص الواحد فلم يتبين
من كلامه وان كان يمكن اثباته بوجوه سيجيء ان شاء الله تعالى
قوله وهو قول ابي القاسم البلخي لا يخفى ان المص ره اختار هذا المذهب

في مبحث حدوث الاجسام واما ما نسبه اليه المحشي من انه اختار المذهب
الاول فلم اطلع على ماخذه قوله او اعترفوا بالتخصيص وانكروا آنه بتغيير
الاسلوب على ان هذا وما سبقه ليسا الآن لمذهب واحد لا انه قول
فرقة اخرى بل هو محض تفاوت في العبارة في تقرير المذهب فبعض
عباراتهم يشعر بالاول وبعضها يوهم الثاني ولهذا قال في الكلام
انهم افترقوا ثلث فرق وقال في اخرهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
وارجع الضمير الى الفرقة الثالثة ولعلهم ارادوا بعدم التخصيص انه
لا يتخصص بوقت على سبيل الوجوب والاولوية قوله اي قدم الفعل
المطلق الذي هو من العالم قيل لا وجه لهذا التخصيص بل الظ لزوم
قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى
الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام
وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود
الا الله نعم لجريان الدليل بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا
يخفى واورد عليه بانك قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الش

لانم

لانم اصلاً بل يمكن اجراؤه على تقرير اخر على تقدير حدوث الفعل
المطلق بل يصير الدعوى ح بديهية كما زعم المحشي فلا بد من هذا
التخصيص ليتم المط الا ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان على تقرير
الش تاماً بل يجعل الدعوى غنية عن البرهان وايضا الايجاب بهذا
المعنى الذي بنى الش كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان
موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا
بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضروري
فهي مستندة عندهم اليه تعالى لشروط ومعدات مخصصة بوجود
كل منها بزمانه المختص به فمن قرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزمه الا قدم
الفعل المطلق وما ذكر من لزوم قدم كل فرد من الجواهر والاعراض
انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه بذاته بالنسبة الى جميع
الافراد واني يلزم ذلك انتهى وفيه نظر من وجوه الاول ما قد عرفته
تفصيله من بطلان ما ذكره من عدم تماميته ومنافي اجرائه على تقرير اخر
على تقدير حدوث الفعل المطلق الثاني ان حاصل ما ذكره اولا ان دليل
الش غير تام لتوجه المنع على مقدماته وعدم صحتها عند المص وانت خبير

بانه لا يستلزم التخصيص بالفعل المطلق انما كان يستلزمه لو اندفع المنع
على تقدير التخصيص وقد اعترف بعدم اندفاعه وصيرورة الدعوى
مدعى بنتيجة لا يوجب ذلك بل ينافيه لان الظاهر المستدل انه يرى الدعوى
محتاجة الى البرهان الثالث ان هذا القائل قد اعترف بما ذكره المورد
من عدم كون الموجب موجبا بالنسبة الى كل فرد من الجواهر والاعراض
لكنه اقام الدليل الذي ذكره الشيخ على قدم كل شخص شخص فان نقل
الكلام في شرط كل حادث ممكن لا بد ان ينتهي الى التسلسل والدور فدان
هذا الدليل لا تعلق له بتقدير الايجاب كما علم ما سبق في ابطال اشتراط
شرطية الايجاب في اجزائه عموما وخصوصا وسيجي انشاء الله تعالى
من المحشي التعرض لهذا المطلب وبيان الحق فيه قوله ذلك التوقف مع كون
لزومه لحدوث الفعل المطلق في بعض النسخ يوجد العاطف عند
قوله ولمحاليه هذا الحدوث وفي بعضها لا يوجد فعلى الاول معنى الكلام
ان لزوم التوقف لحدوثه مع كما اشار اليه في الحاشية الطويلة من انه
غير مسلم عند المص وغير لازم من الايجاب المفروض في المتحد وعطف عليه
ههنا وجها اخر وهو انه قدره ههنا الحدوث لحادث على شرط حادث

على تقدير الايجاب وهو مع فلعل
هذا الحج يستلزم محالا اخر
وهو عدم توقف صح

ومالزو

وما يجذ وجذوه من التخلف والترجيح بلا مرجح وان كان في نفس
الامر توقف الحادث على الشرط الحادث حقا مطابقا للواقع ثم اشار
الى ان صدق هذه المقدمة في نفس الامر مستلزم لتوقف الشيء
على نفسه بيانه ان توقف الحادث على الحادث يستلزم ان يتوقف
حدوث طبيعة الحادث وحصوله على حصول طبيعة الحادث و
حصوله على حصول طبيعة الحادث اذ كل حادث يتوقف على حادث
ما وتوقف كل فرد يستدعي توقف الطبيعة وتوقف الطبيعة
على نفسها دور باطل عنده كما علم مما سبق في كلامه في اثبات الواجب
فترتيب المنوع انه منع اولا صدق هذه المقدمة في نفسها ثم سلم
صدقها في نفسها وقال انه غير صادق على التقدير ثم عدل عن ورود
المنع على الوجهين الى ابطاله بلزوم المحال منه وانت خبير بان المنعين
الاولين غير واقعين على منهج القبول اما اولا فلان الكلام
ان لم يصدق المقدمة في نفسها او يتوقف على صدقها
على التقدير فعلى الاول لا وجه لمنع صدقها على التقدير وعلى الثاني لا وجه لمنع صدقها في نفس الامر
ويتوقف المط على كل واحد من وجهي
صح

الصدق فيه ما بينه ويمكن ان يوجه بانه اشار فيما سبق الى منع
صدقها على الوجهين استظهارا وههنا قد ذكر وجها اخر
لمنع صدقها على التقدير فقوله والمحالية تاييد لمنع صدقها
على التقدير وليس المقصود منه جمع المنعين بل كل منهما على تقدير
على سبيل منع الجمع والحاصل ان المقدمة المذكورة ان كانت مدعاه
على سبيل الصدق في نفس الامر فمم وان كان على سبيل اللزوم
فكذلك من وجهين ثم ذكر وجها اخر يدل على بطلانها في نفس
الامر واما ثانيا فلان الايجاب بالمعنى الذي اخذه المحشي يستلزم
القدم بالبديهة والتنزل عن الدعوى البديهة واستدل عليه التنزل وههنا
يحتمل وجهين الاول ان يق الحدوث مح على هذا التقدير
بالبديهة لكنا نرتب عليه محالا مع هذه الاستحالة ولا يكتفي
به يعني انه مع وصفه بالاستحالة وملاحظة هذا النعت معه
يستلزم محالا اخر ومثله غير معهود بينهم ولا يخفى ما فيه من الركاكة
الثاني انه مع قطع النظر عن كونه محالا معلوم المحالية بالبديهة

ويجوز كونه ممكنا في بادي الراي يثبت استحالته وهذا الاسلوب
لا وجه لمقابلته بالمنع على التقدير بتجويز كونه محالا فان مقصود المستدل
هو اثبات استحالته وتسليم استحالته وبناء منع مقدمته عليها
خارج عن القانون هذا واما النسخة التي لم يوجد فيها الواو العاطفة
فلعل قوله كما مر الاشارة اليه اشارة الى ان المراد من الحدوث حدوث
المطلق كما اشرنا اليه في الحاشية التي يليها هذه الحاشية وكان الانسب
تقديم قوله كما مر الاشارة اليه على قوله ممنوعا وجعله اشارة الى اصل
المنع وان كان ما سبق غير هذا السند الا انه عن سماجة ايضا وباقي
الكلام في طيه ورده يستنبط مما سبق وتوجيه توقف الشيء على
نفسه بان المفروض حدوث كل فرد فالمجموع ح حادث فهذا
الحادث ايضا اعني المجموع موقوف على شرط حادث فذلك الشرط
لكونه من المعلل المطلق يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب
ان يكون مقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا والبطلان
فان شرط المجموع لا يجب تقدمه على كل واحد من احاد المجموع والصور

ان يبين بان توقف كل حادث على شرط حادث على تقدير تناهي الحوادث
في الازل يستدعي توقف حادث هو اول الحوادث على شرط حادث
ويلزم منه توقف اول الحوادث او شرطه على نفسها فان قلت ان اردتم
باول الحوادث اولها بحسب التقدم الزماني فلعله امور متعددة فان كان الاول
بمعنى ما لا سابق عليه وان كان بمعنى السابق على كل حادث غيره فلا نسلم
تحققه وان اردتم به الاول بحسب التقدم الذاتي فلا نم تحققه
بالمعنيين قلت اراد به الاول بحسب التقدم الذاتي وهو متحقق بالمعنيين
لان الحادث الذي لا يسبقه حادث زمانا متحقق بحسب الفرض فهو اما
ان لا يسبقه حادث غيره ذاتا فهو المطلوب والا انتقلنا الكلام اليه فاما
ان ينتهي الى ما لا يسبقه حادث ذاتا فذاك او يتسلسل فيلزم ترتب امور
غير متناهية مجتمعة هف والحادث الذي لا يسبقه حادث غيره بحسب الذات
اول الحوادث بمعنى سبقه الذاتي على كل حادث غيره فهو اول الحوادث
بالمعنيين لا يتم سبقه على كل حادث في هذه السلسلة عنه وانما
سبقه على كل حادث غيره مطلقا فمم قلنا هذا القدر يكفينا لان شرط

اول الحوادث لا يعقل خروجه من هذه السلسلة وقد يجعل قوله
لمحالية هذا الحدوث مع ما عطف عليه متعلقا بقوله مستلزم
ويصير حاصل الكلام ان التوقف مع كونه ممنوعا كما عرفت مستلزم
لتوقف الشيء على نفسه لا للتسلسل وذلك الاستلزام ايضا ليس الا
لمحالية الملزوم فيصير في الكلام ثلث ابحاث الاول المنع الثاني عدم
لزوم التسلسل الذي ادعاه الثالث عدم بطلان اللازم لكون
الملزوم مح وفيه نظر لان لزوم تقدم الشيء على نفسه لا ينافي لزوم
التسلسل فان لزوم التسلسل على تقدير عدم عود السلسلة والدور على تقدير
عوده نعم هو لازم على كل تقدير اذ على تقدير التسلسل ايض يلزم فان لنا
ان ننقل الكلام في شرط اول الحوادث وهو يستلزم توقف الشيء
على نفسه لا ينافي لزوم التسلسل ايضا على بعض التقادير غايته ما في الباب
ان فيما ذكره غنى عن التعرض للتسلسل على انك قد عرفت توقف اثبات
اول الحوادث على وجه يستلزم توقف الشيء على نفسه على ابطال
توقف
التسلسل وحديث محالية الملزوم قد علم ما فيه وينبغي ان يعلم ان

الشئ على نفسه اذا بين باول الحوادث وتحققه كان الباطل
هو حدوث الفعل المطـ لان المستلزم لهذا المحذور هو هذا
الحدوث بضميمة توقف الحادث على الشرط الحادث فهو ابطال الحدوث
الفعل المطـ لا هذه لان صدقه على تقدير الايجاب او في نفس الامر لا
يستلزم هذا المحذور وانما يستلزمه لو كان الفعل المطـ حادثا
فهذا الاستلزام ليس اعتراضا على الدليل نعم يرد على الدليل ان هذا
المحذور لحدوث الفعل المطـ بناء على المقدمة المذكورة سواء
كان الفاعل موجبا او مختارا ولزوم الدور ليس ايرادا على الدليل
انما الايراد كون الشرطية اتفاقية ولهذا ذهب بعضهم الى ان اول
هذا الكلام تزييف للدليل واخره تأييد له واما على الوجه الذي
ذكرنا اولا فهو ايراد على صدق المقدمة في نفسها بناء على ما عرفت
ان المحتج جوز استعمالها في الدليل من حيث انها صادقة في نفس
الامر فهو ابطال لصدق هذه المقدمة لا لحدوث الفعل المطـ
الذي اذا كان استعمال هذه المقدمة فيه لا على سبيل كونه لازما لم

هو نقض الثاني فهو اعتراض على الدليل ايضا صح

الايجاب بخلاف التقرير السابق **قوله** قلنا لا توضيح فيه لان موجب التام
آه يريد ان الموجب التام يطلق على معنى ما لا يتخلف الفعل عنه وعلى معنى
ما يمكن تخلف الفعل وانفكاكه عنه لكنه لا يكون مقتضاه في وقته
منزلة الوجود بل متحتم الوقوع على ما هو المعروف من مذهب المصـ والمراد
هنا هو المعنى الاول لا الثاني والتام مشترك بين المعنى الاول و
الثاني اذا اعتبر فيه العلم والارادة وسائر ما يصح باعتباره صدور
الفعل عن الفاعل وكما ان الموجب يطلق على المعنيين كذلك كلاهما يوصفان
بالتمام فلا يحصل بالقيد المذكور توضيح ودعوى ان الموجب التام يتبادر
منه ان يكون ذاته كافيا في الفعل من غير احتياج الى شرط ولا علم بالمصلحة
تحكم صرف على ان الموجب بالمعنيين يتوقف صدور الفعل عنه على العلم
بالمصلحة وتعقل الخير فان الحكيم ايضا يقول بان العلم بالمصلحة مبدأ
وهو مشهور عندهم باسم العناية والمصـ والحكيم متساويان
في ذلك وفي تعليق بعض الكائنات بشرط اخر سوى العلم بالمصلحة وعدم
تعليق بعضها به لكن الشـ قد عرفت انه اراد بالموجب المعنى الاخير وهو

مايكون صدور الفعل عنه لا باعتبار الشعور والارادة ولو لم
يقيده بالتام لم يلزم من تخلف المعلول بالنسبة اليه محذور وما اورده
المحشي في هذه الحواشي باسره مبني على حمل الموجب على المعنى الذي
اختاره وكذا ما سيجيء في الحواشي الآتية ثم لا يخفى انا اذا جعلنا
المحذور تخلف الفعل عما لا يتخلف عنه لم يحتج الى التقييد بالتام
لانه لا يفهم من التقييد بالتام ~~لا انه لا يفهم من التقييد~~ هذا المعنى فينبغي
ان يفسر لفظ الايجاب بذلك اي بما لا يتخلف عنه الفعل ويفهم
منه وبعد تفسيره بهذا المعنى لا يبقى فايدة في القيد المذكور لكنه
على هذا لا احتاج الى اعتبار التوقف على شرط حادث ولا الى سائر
المقدمات ايضا وبعد سلوك هذا الطريق الذي سلكه الشارح يجب
هذا التقييد حتى يكون التوقف على الشرط مقابلا للتخلف عن
الموجب فان المراد بالموجب التام ما لا يتوقف اثره على شرط
حادث نعم قد يسبق ان سلوك هذا الطريق مستدرك بعد
تفسير الايجاب بالمعنى المذكور وبعد قطع النظر عن الاستناد

في ذلك القيد بخصوصه لا يكاد يتم والحاصل ان كلام المحشي في هذه
الحواشي بعيد عن الصواب جدا او الوجه الثاني الذي بناه على جواز
استلزام المرجح للمرجح قد عرفت فساده وانه غير موجه واعلم ان التخلف
عن الموجب التام في هذا المقام يطلق على معنيين احدهما ان
الموجب الذي لا يتاتى منه الترجيح بلا مرجح امالبطلانه
كما هو راي المص واتباعه او لعدم استناد الفعل الى
الشعور والارادة كما اسلفنا ان الشارح اراد بالموجب هذا
المعنى تخلف عنه الفعل لا بسبب فقد شرط او ما اشبهه وهو
الذي اراده الشارح وثانيهما ان الموجب بمعنى ما لا يتخلف الفعل
المعلول عنه يتخلف عنه وهو الذي اعتمد المحشي عليه وجعل الدليل
ناظرا اليه والذي يلزم في هذا المقام بدون ما ذكره الشارح
من المقدمات هو التخلف الثاني دون الاول والذي ذكره
الشارح وجعله قسيما للتوقف على شرط هو الاول اما الثاني فظ
واما الاول فلان ما لا يتخلف الفعل او يمتنع تخلفه عنه لا يجب ان

يكون تاما مستجمعا للشرايط كما اشرنا اليه فى فواتح الحواشى
المتعلقة بهذا المبحث وعلى تقدير التسليم يحتاج الى البيان فلو
بين بعض المقدمات المتعلقة ببيانه لا يكون اقل مما اخذه الشر
فقوله ره ان ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب آه محل نظر
نعم لو قال ان التخلف عن الموجب بالمعنى الذى فسرناه محذور بالبديهة
ولا حاجة الى ما ذكره الشر ولم يعبر عن التخلف باسم الاشارة سلم
مما ذكرناه فيما سبق من انه لا حاجة الى الاستدلال الذى ذكره
الشر المط واضح **قوله** على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المط آه
اعلم ان التعاقب اما ان يعتبر على ان يكون كله شرط بنعدم عند
حدوث شرط اخر او يبقى الى حين حدوثه او يحدث بعد حدوثه
وعلى الاول يلزم قدم الفعل المط لان تلك الشروط من جملته وعلى الثانى
يرد ان الشرط الحادث الذى يصح حدوث الحادث ويتفادى
به عن التخلف يجب ان يكون اما مقارن الحدوث للمشروط
او مقارن لانعدام واما وجود السابق المستمر فلا يغنى عن جوع

الترتب

طا

كما يظهر بالرجوع الى الوجدان وعلى الثالث يلزم التخلف عن
الموجب التام اما بالمعنى الذى يوافق مساق كلام الشر فبالنسبة
الى المشروط لانها متخلفة عن الموجب القديم واما بالمعنى الذى يلائم
كلام المحشى فبالنسبة الى الشرط والمشروط معا وهنا كلام وهو
ان التخلف بالمعنى الذى ذكره الشر لا يمكن الزامه بالنسبة الى شئ
من الشروط بخصوصه لان كل شرط فرضناه فليس العلة القديمة
تاما بالنسبة اليه لان صدوره وحدوثه عنه انما هو بالشرط السابق
عليه ذاتا وهكذا نعم لو اقمنا البرهان على ابطال التسلسل فى الشرايط
المجتمعة جرى هذا المحذور فى اول الشروط لكن ظاهر كلام المحشى
على تقدير التسلسل لا ابطاله والا لم يكن لتخصيص الكلام بصورة
الاجتماع وجه بل التعاقب ايضا كذلك ولعل من قال ان نصه على
تقدير الاجتماع فى الازل نظر الى هذا لكن لا يخفى ما فيه فان
اجتماع الحوادث فى الازل حال التحصيل بارد جدا واما التخلف
على طريقة المحشى فالفرق بين الصورتين ان المستند لمسا

غفل او تغافل عن انه فرض حدوث الفعل المطلق فالتخلف لازم
محال البتة
لا محالة فلو لم ينبه على خطائه وجرينا معه فيما جرى حتى يحدث
امر امكن للقول بالتخلف في صورة الاجماع دون التعاقب
اما على مقتضى مذهب الحق فالفرق منتف هذا قوله لا خفاء عليك
انه آه قد وقع هذا في بعض النسخ معنونا بقوله اذ لو كان حادثا
وفي بعض النسخ ليس له عنوان اخر بل هو متصل بالحاشية
السابقة ولعل النسخة الاولى وقعت سهوا من النساخ ومراده
من ذلك هو الاستدلال على الحدوث بطريق سبق وحاصله ان
التخلف عن الموجب بمعنى ما لا يتخلف عنه الفعل المطلق لازم على
تقدير الحدوث فلا حاجة الى الترديد بانه اما ان يتوقف
على شرط حادث او لا فعلى الاول يلزم التخلف بالمعنى الاخر وعلى
الثاني بتسلسله اورد على نفسه ان المراد لو كان اثبات القدم
بالنوع على تقدير الايجاب كان الامر كما ذكرت ولعل مراده الزام
القدم بالشخص او القدم بجميع الاجزاء فاجاب بان الزام ما ذكرت

غير محتاج

غير محتاج اليه في ابطال المقدم لان القدم ظاهر اللزوم وقد ثبت بطلانه وفيه ان بطلانه
مما لم يثبت فيما سبق وظاهره انه لا يدعي ذلك بل انما يتمسك فيه
بالاجماع وغيره على ان الزام محذور ولا يحتاج بطلانه الى نظر وان احتاج
ذلك الالزام الى نظر ليس بادون من الزام محذور وظاهر اللزوم يحتاج في
ابطاله الى التمسك بالدليل السمعي الذي ربما توهم افضاؤه الى الدور
كما سيجيء الكلام فيه بقي ههنا كلام وهو انه قد اشرنا سابقا الى ان مقصود
المص من هذا الكلام ابطال الايجاب بالمعنى المختص بالقوى الغير
الشاعرة وهو المعهود فيما بينهم وتقرير الدليل عليه ان صانع العالم
لو كان موجبا لتوقف الحادث على الشرط الحادث والحادث متوقف
موقوف على الشرط الحادث وهكذا الى غير النهاية ولقائل ان يقول
لعل ذات الموجب يقتضي وجود الحادث في وقت خاص لعلاقة خاصة
لذاته بذلك الوقت كما قاله المحشي في الموجب على مذهب المص سواء او لا وسواء
القول بانه يتوقف على حضور ذلك الوقت فلا ينقطع السلسلة
كما سبق في الشرح مشترك وكذا الجواب بان ذات الوقت لا يمكن السؤال عن وجهه

اختصاصه بالوقت اذلا وقت للوقت كما ذكره بعضهم لوتم مثله
لتاتى فيما نحن فيه ايض والحاصل ان القايل بهذه الطريقة في
حدوث العالم كالمحشى والمص على ما نقله ره عنه لا يتاتى منه مثل
هذا الاستدلال والاصوب ان يستدل عليه بانه كمال الموجود
بما هو موجود ببديهة العقل السليم من مغيرات الفطرة
ومكدراتها والواجب ايض يجب ان يكون اكمل من الممكن
كذلك بعينه او يستدل من اتقان بدايع الاثار المعلومة
والمشاهدة فى الابداع والتكوين ونظام العالم الكبير
الشاهد بالصانع الكبير الخبير القدير ولئن جوزنا اثبات
النبوة بدون التمسك باحكام تلك الصفات الثبوتية
كما هو الموافق لمذاق بعضهم امكن التمسك فيها بالدليل
السمعي وهو ايض غير بعيد اذ حصول العلم بالمعجزة وغيرها
لم يثبت توقفه على ثبوت تلك الصفات فلعلها عند
مشاهدتها تفيد العلم بصدق صاحبها وانها من عند الله

او يعلم

او يعلم ان خالق هذا العالم ومبدعها وفاطر ذلك الامر
الجميل ومؤسس هذا الاساس الجليل لا يكون مصدرا للقبيح
حينئذ يعلم ان اظهار المعجزة فى يد الكاذب وتمكينه منه
لا يصدر عنه قطع النظر عن علمه وقدرته ويشهد بعض
الروايات ان العلم بصدق النبي عليه السلم ربما يحصل من دون
اراءة المعجزة كما روي ان احدا من المؤيدين للحق امن وشهد
بما يجب الشهادة به مستندا بان جبهته عليه السلم غير جبهة الكاذب
ولم يرد النبي عليه السلم ايمانه عليه ولو امكن العلم برؤية الجبهة
فكيف بمن شاهد ذلك الخلق العظيم والعلم الجسيم الذي يزرى
بالجبال الرواسي والملازمة على الصدق قولا وفعلا والمداومة
على الخشية وعملا والاعضاء على الاقذاء نظرا للناس والغض
عن الاقذار الدنيوية طمعا في رشاد الناس وغير ذلك
من الزاين الحسنة والحلية الواقعة في مختلف الاحوال وتشتات
الاوقات في السراء والضراء والشدة والرخاء مما يوجب الاستقصا

في احصائها تطويل ولنا عنه مندوحة ان شاء الله تعالى
المص قدس سره والواسطة غير معقولة قد
يوجه بان الايجاب لما انتفى بدليل الحدوث ثبت القدرة
لعدم معقولية الواسطة بين الاختيار والايجاب
لان الفاعل اما ان يجب الفعل بالنظر الى ذاته او لا والاول
هو الموجب والثاني هو المختار ولا يتصور بين النفي
والاثبات واسطة وبان المراد ان بعضهم توهم ان
الايجاب هو ما يرى من تاثير الطبائع وعدم تمكنه من
الترك والقدرة هو ما يشاهد في الحيوان من الصفة
الزائدة التي يختلف تعلقه بطرفي الفعل والترك وليس
شيء من الامرين متحققا في الواجب تعالى شانه اما
الاول فللدليل المذكور واما الثاني فلان القدرة فيه
عين ذاته ولا يختلف تعلقه بالفعل على نحو اختلافه

فينا

فينا وهذا التوهم فاسد لان ما يشاهد في الحيوان
قدرة خاصة لا يعتبر شيء من خصوصياته في معنى
القدرة ومفهومها بل معنى القدرة هو التمكن من
الفعل والترك فالواسطة حينئذ غير معقول ولزوم
المقصود رد مذهب الاشاعرة حيث ذهبوا الى
ان ما عدا صفاته صادرة عنه بالاختيار واما
صفاته الثبوتية فصادرة بالايجاب فيجعلونه
تعالى واسطة بين الموجب الصرف والمختار
الصرف واشار الى ان ما يزعمونه باطل لما تقرر
في موضعه من لزوم تعدد القدماء وقد يجعل
اشارة الى جواب ما ذكره الشارح وتوجيهه
ان كون المعلول عالما قادرا وكون العلة الموجبة

موجبا عن عالم مما لا يقبله العقل ويستبعد عنه
الطبع السليم ومتى ثبت العلم والقدرة في محدث
هذا العالم وصانعه ثبت في الواجب الاول تعالى
بمقتضى تلك المقدمة على ما سيشير اليه المحشي علم ما
عليه وللمتكلف ان يحمل كلامه قدس سره على ان الحدوث
يقتضي كون الواجب تعالى مختارا لانه محدث له بلا واسطة
فلو لا اختياره لزم التخلف عن الموجب التام والقول
بان الموجب غير تام لتوسط الشروط الحادثة الى غير
النهاية غير معقول لما سبق من بطلان تسلسل الشروط
الحادثة العمدة في اثبات آه استدل على بطلان السند
الذي ذكره الشارح بوجهين الاول الاجماع والحديث المشهور
ولعل الحجة هو الاجماع والحديث المشهور مؤيد والا فالمطلق

قطعي

قطعي وكان الواجب دعوى تواتره لا شهرته ثم الاولى دعوى الضرورة
في المطلوب لا الاجماع والا فاثبات الاجماع بحيث يكون دليلا قطعيا على مذهب
المصـ ويعلم دخول المعصوم بدون ان يرجع الى دعوى النص مشكل
وانت خبير بان المحشي جعل الاختيار في البحث قريبا من الحدوث لا بمعنى
الصفة الثبوتية التي يتوقف اثبات دليل السمع عليه على ما سيجيء الاشارة
اليه فلا يتوجه ان في اثبات الحدوث الذي هو الدليل على القدرة بدليل
السمع دورا ظاهرا ولا يخفى ان مبنى كلام المصـ على تقريره ان حدوث
العالم ينفي امتناع تخلف العالم وانفكاكه عنه وحدوث العالم ثابت
بالاجماع والحديث فينتفي الايجاب ومن الواضح عند اولي الالباب ان
التعبير عن مثل هذا المعنى بمثل هذه العبارة بعيد عن الجلاء وتقرير
الشـ فان حاصله ان حدوث العالم الجسماني ينفي الايجاب بالدليل
المذكور على تقدير صدوره عنه تم وتحقق الواسطة بينهما وعدم
صدوره عنه غير معقول وعدم كونه معقولا ليس بمدخل في الحدوث
المدعى والثاني ما نقله عن بهمنيار وحاصله ان كون الممكن علة

الوجود يستدعي ان يكون لما بالقوة دخل في افادة الوجود وكون
ما بالقوة موثرا في الوجود يستدعي شركة العدم في تاثير
الوجود ويرد عليه اولا انه ان اراد بالقوة الاستعداد القسيم
للامكان الذاتي فكون الممكن علة للوجود لا يستلزم كون
ما فيه معنى بالقوة موثرا في الوجود اذ الممكن منقسم عند الحكماء
الى قسمين ما يشتمل على القوة والاستعداد كالماديات
وما هو بري منه بالكلية كالمجردات ذاتا وفعلا وعلى تقدير
التسليم لزوم شركة العدم في تاثير الوجود من ذلك ممنوع لان تاثير
الموصوف في الشيء لا يستلزم تاثير الصفة فيه ولو تم ذلك لزم
من تاثير الواجب نعم في الشيء تاثير السلوب العارضة له فيه
وان اراد به ما يشمل الامكان الذاتي فالمقدمة الاولى مسلمة
والثانية ممنوعة لان غايته ما في الباب ان ضرورة الطرف
مسلوب عن الممكن كما ان الامكان وسائر ما يجوز عليه
الامكان مسلوبة عن الواجب ولا يلزم من تاثيره في الوجود

شركة العدم له في ذلك فان قلت الممكن له ماهية ووجود مغاير
والثاني عبارة عن فعلية الاول ففعليته غيره فلو اثر الممكن
في الشيء فاما ان يكون المؤثر ذاته او وجوده فعلى الاول كان المو
ثر غير الفعلية لان المؤثر امر معدوم ولان الوجود امر اعتباري
وليس بموجود كما تقرر في موضعه ومن هنا ظهر بطلان جعل
الوجود شرط الماهية وعكسه او مجموعهما مؤثرا بخلاف تاثير
الواجب فان ذاته وفعليته واحد ذاته وفعليته واحد قلت
نختار الاول واللازم كون المؤثر بالفعل وكونه نفس الفعلية
غير واجب ودعواه قريب من المصادرة وثانيا ان هذا لو
تم امتنع صدور الافعال عن العباد اختيارا وما قاله
من انه لا ينافيه فظاهر البطلان مع انه ينافي ايضا قاعدة اخرى
لهم في استحالة كون الشيء فاعلا وقابلا وسيجي الاشارة اليه
ان شاء الله وما يقال من ان الحركة لها جهتان جهة القوة وجهة
الفعل فانها امر متوسط بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والح

وهو المراد بالقوة والعدم
في كلامه وعلى الثاني ص

كون ما بالقوة مصدرا لما هو بالفعل الا لما اشتمل على الجهتين كلام
خال عن التحصيل فان معنى كون الحركة ذا جهتين انها شيء موجود
بالفعل وغايتها بالقوة او ان نفسها امر موجود بالفعل واجزائها
بالقوة كما هو شان جميع المتصلات وان التوسط امر موجود بالفعل
والنسبة اللازمة له امر عدمي وكذا الامر الممتد المنتزع منه موهوم
لا وجود له الا في الخيال وعلى هذا يكون صدور الامر الموجود
من الواجب ومن البين ان شيئا من الاعدام المذكورة لا يصح
استناده الى العباد لان كون الغاية بالقوة فلان عدم الغاية
امر ازلي مستند الى علته الازلية واما النسبة فامر عدمي لازم للمتوسط
بذاته ويبعد كونه مستندا الى العباد واما الامر الممتد الموهوم
فكذا واما الاجزاء فظاهر انه مستند الى الفاعل المتصل نعم استناد
انتزاع ذلك الى العباد وانت خبير بانه لا يختص بفاعل الفعل
الاختياري بل جميع من يصح منه التوهم والتخيل في ذلك وبه منشا
على ان استناد الفعل الاختياري الى العباد عند من يقول به

ليس

ليس معناه ان الامر العدمي المتحقق في افعال العباد مستند اليهم
بل انه مما يوجده العباد ولا يقع عن غيرهم بمعنى انه لا مدخل لغيرهم
فيه بالايجاد والاصدار قوله المناسبة لان يقال الامكان باعتبار اه
وجه المناسبة ان الانضمام يشعر بوجود المنضم والاعتبار ينبئ
عن كونه معنى اعتباريا انتزاعيا فالاول يوهم خلاف الواقع والثاني
يعرض بالواقع ولا يخفى ان الوجوب ههنا ان اخذنا المعنى الذي تقتضيه
تفسيره للايجاب والامكان بالمعنى المقابل له يصير خلاصة الكلام
ان جواز انفكاك العالم عن ذات الواجب تع بالنظر الى الذات وامتناع
انفكاكه عنه تعالى بالنظر الى الارادة وهو اعتراف بمدعى الخصم فانه
انما يقول بامتناع انفكاك العالم عن ذاته تع بالنظر الى علمه تع
بالمصلحة وعنايته تع الذي هو عين ارادته ولا توجه للسؤال الذي
اورده بقوله فان قيل اه فهذا دليل على ان الايجاب لا ينبغي ان يفسر
بالمعنى الذي ذكره ره ثم ان القائلين بعينية ارادته تع لذاته
يجعلونه تع مبدأ لانتزاع الارادة من ذاته تعالى ازلا وابدا بحيث لا يتوقف

على مضى زمان واما الذين يجوزون كون صفاته تعم زايدة على ذاته
تعم يجوزون كون صفاته تعم زايدة على ذاته تعم يجوزون تعلق
ارادته فيما لا يزال بالفعل وتخلف الارادة او تعلقه عن ذاته تعم
وكان ره عبّر بعينية الارادة عما يلازمه عندهم من قدم الارادة
وكونه لازما لذاته تعم وعلى هذا لا يرد السؤال بان هذا الايراد
لا يختص القائلين بعينية الارادة بل يرد على القائلين بزيادة
الارادة ايضا نعم بعض القائلين بالزيادة يقولون بقدم الارادة و
تعلقها من غير لزوم لذاته بمذهبهم فيتوجه السؤال عليهم وهذا القدر
الذى ذكرنا كاف فى تخصيص السؤال وتعليقه بالعينية ولا حاجة
الى الجواب بانهم يجوزون تخلف المراد عن الارادة مع انه باطل كما
يشهد به تتبع كتبهم وانهم صرحوا بان المراد واجب بالنسبة الى الارادة
يستحيل تخلفه عنها وهم بين قائل بحدوث الارادة عند حدوث
المراد وقائل بقدمها وينقض بما ذكره ره والجواب الذى اختاره
لدفع الشبهة وقد اعترض فيما سبق عليه بان الوقت الذى يختص

منقص ع ص
بالصاد المهملة

به حدوث الحادث يكون شرطا لتحقق الحادث فننقل الكلام
اليه وتبينه وقد يعترض عليه ايضا بان هذا الوقت فى نفسه امر
موجود نفس امرى لا يكون حضوره وغيبته من الاكاذيب الوهمية
فاذن ننقل الكلام اليه وتبينه سواء كان شرطا لحدوث الحادث
او قيدا للمعتبر معه لا متقدما عليه ويجاب عنهما بما اشرنا اليه
من ان طلب الترجيح فى الحادث انما هو بالنسبة الى اجزاء الزمان
بانه لم يقع فى هذا الجزء ووقع فى الجزء الاخر واما الزمان نفسه
فلا يمكن طلب الترجيح فيه على هذا الوجه لان الزمان يمتنع ان يكون له
زمان مطلقا وطلب الترجيح على هذا الوجه موقوف على وقوعه
فى الزمان فى الجملة وقد بان كون الزمان مما يستحيل تحققه فى الزمان
لا ينقطع طلب الترجيح لان اجزاء الزمان وان لم يكن ظرفا لزمان
لكنه موصوف بالتقدم والتاخر فيتاتى السؤال بان هذا الجزء
لم كان متاخرا عن الجزء الفلانى ولم يتقدم عليه والقول بامتناع
تقدمه هو القول بتوقفه على انقضاء الجزء السابق فان قلت هذا

انما يتوجه لو كان التقدم والتاخر عارضين لتلك الاجزاء
اما لو كانا ذاتيين او مشخصين لم يتاتى السؤال كما لا يتاتى
ان يق لم صار زيد هذا الشخص المعين ولم لم يصر عمرو او لم
ينعكس الامر ونقول لهذا السائل تهكما من اين لك ان الامر لم
ينعكس ولم يحصل ما قلت والسؤال بان الحادث لم لم يتحقق
في الجزء المتقدم هو السؤال الذي قد اجيب قلنا هذا مكابرة
فان الاضافتين المذكورتين وصفان عارضان لاجزاء الزمان
بالبديهة منتزعان عنهما بمجرد ملاحظتهما على انه لا يدفع التوقف
والترتب اذ من البين ان ما جزو التاخر ويتصف به بذاته ويحمل
عليه وصف التاخر لانه جزئه يتوقف وجوده على وجود الموصوف
بالتقدم على النهج المذكور فلا ينقطع سلسلة الترتب وايضا اما
ان يكون الزمان متناهيا او لا يكون فعلى الاول لا يتمشى القول
المذكور اذ ليس الكلام في التاخر والتقدم بل يتوجه الطلب بانه
لم لم يكن مقارنا مع الواجب ووقع الانفكاك بينه وبين مبدائه

ان يق

٤٧

ان يق بان الانفكاك عند تقدم من مشخصاته وهذا اوضح فسادا
الظهور هينا وعلى الثاني لزم الترتيب بين الامور الغير المتناهية
اما ترتبا ذاتيا كما هو مصطلح المص وساير المتكلمين او ترتبا
كما هو اختيار الفلاسفة فلم ينفع هذا الجواب لهم وبان لزوم
التسلسل في اجزاء الزمان لا يضرنا لان الزمان امر وهمي لا تحقق
له خارجا فلا يدخل في جملة العالم الذي ادعينا الاجماع على حدوثه
اذ الاجماع انما وقع على حدوث العالم الملتئم من الموجودات
الخارجية والكائنات العينية واما الزمان فينتزع من استمرار
كما فصله الحكماء غير بين وعلى هذا يمكن التزام توقف الحادث على
الشرط الحادث من المص واصرابه ايض وقد سبق في الشرح ما يقرب
هذا وسيجيء الكلام فيه على وجه ابسط انشاء الله **قوله** قلت تخلف
المع عن العلة التامة آه اقول لعله اراد بالزمان ما يتناول الآن
والا فتجويز التخلف بحيث يتخلل الآن بين العلة والمعلول ايض
ظاهر المنافاة لما تقرر في دليل امتناع تخلف المع عن العلة

ولا سبيل م

التامة

فان قلت مطلق التخلف مما قد تقرر بطلانه في موضعه فما وجه
استثناء الصورة المذكورة من صور امتناع التخلف قلت وجهه
ان قطعة من الزمان مثلا يمكن ان يكون علة للآن الذي هو طرف
الآخر ولا يمكن اجراء الدليل فيه بان يقال يلزم من ذلك التأخر ترجيح
بلا مرجح اذ تقدمه على المرتبة التي توجد فيه يستلزم تحققه قبل
تمام علته لانه لو كان قبل هذا كان في خلال الزمان السابق فيتأخر عنه
بعض اجزاء علته التامة فظهر من هذا ان توقفه على نفس العلة يستلزم
هذا التأخر ولا حاجة في هذا التأخر الى التوقف على عدمه ايضا فلئن
نقل الكلام الى عدم هذا الزمان المقارن لهم فلو كان عليه عدما
مقارنا وهكذا لزم التسلسل في الاعدام والوجودات السابقة عليه
قيل بان علته امر اعتباري وهكذا ولا محذور في تسلسل الاعتبارات
امكن نقل الكلام في جميع الاعتبارات بان علة تلك الاعتبارات
لما لم يكن متحققا مقارنة لها بمعنى انه لم يكن لها اول يكون علته
التامة متحققة مقارنة لم امكن ان لا يتحقق في هذه المرتبة بان

ينتفي

٤٧

ينتفي باسرها نعم من اجاب عن شبهة جواز انتفاء الحوادث بالاسر
بما مر من لزوم انتفاء الزمان وشبهه لا يتأتى له ان يقول ههنا
لهذا المحذور واما المجيب بلزوم تخلف القدر المشترك بين
الحوادث عن علته التامة فلزم ذلك وايضا هذه الاعتبارات لما ان
يستند الى امر سابق قار او غير قار والثاني لما ان يكون هذا الزمان
المفروض عدمه او غيره فعلى الاول اما ان يكون موجودا في آن متصل
بآن حدوث الاعتباري او يتخلل بينهما زمان والاول يستلزم تتالي
الآنات والثاني التخلف اذ ليس علة تامة لها ولا لشيء منها وعلى تقدير ان — وفيه ان السابق م
يستند الى هذا الزمان يلزم ان يكون الزمان علة لعدمها ولو قيل
باستنادها الى غيره ننقل الكلام الى عدمه فيلزم امور غير قارة
مترتبة غير متناهية كالحركة والزمان وهم لا يقولون به ايضا
عدم جريان برهان التطبيق وشبهه في مثله قريب من المكابرة
ولا يمكن ان يقال باستناد عدم الغير القار الثاني الى الاول لعدم المقارنة
ولا الى تلك الاعتبارات لانه مستند بالعرض الى هذا الغير القار

فيلزم استناد عدمه اليه بواسطة ويمكن ان يمنع امتناع استناد
عدم الشيء الى نفسه لو لم يكن علة تامة ومن الظاهر انه في هذين الفرضين
لا يلزم ان يكون المتدريجي الاوله والثاني علة تامة لعدم نفسه او لما هو
علة تامة له قلت يختار ان العلة التامة لعدم هذا الزمان نفسه
ولا يلزم اجتماع النقيضين لان العدم الذي هو العدم متاخر ذاتا او
زمانا عن الوجود الذي هو العدم متاخر ذاتا او زمانا هو النقيض
الاخر لا يجامع معه فلا محذور فان قلت ننقل الكلام الى العلة التامة
لقطعة من الزمان قلنا علتها الدورة السابقة عليه وهكذا ولا يلزم ان
يتحقق القطعة اللاحقة دفعة لان القطعة السابقة ليست علة تامة
بل هي موقوفة على كل من نصفها وكل منها على نصفها وعند تحقق
الاجزاء الغير المتناهية يتحقق القطعة لا يقال عدم الحوادث التي
يستند الى شيء اي لانا نقول لعله يستند الى ان ينتهي بالاخرة
الى آن هو طرف زمان يستند ذلك الآن اليه ويرجع السلسلة
الى التعاقب فلئن سئلت ان عدم الآن الى اي شيء يستند اذ لا يمكن

القول بان عدمه مستند الى نفسه لانه يجب ان يكون عدمه
مقارنا لوجوده والا لزم التخلف المحال فنقول لعله يستند الى الزمان
الاني ووجود جزء ما منه فاي جزء من الزمان اللاحق يتحقق كان الآن
الذي هو الطرف الاول منه معدوما بلا محذور وهذا غاية كلام القوم
في هذا المقام مع تتميمات له من قبلنا وههنا اشباه لا بد من التنبيه
عليه الاول ان كون الآن معلولا للزمان الذي هو طرفه يدل على
ان كون الآن متقدما على المرتبة التي يتحقق فيها يستلزم كون
الآن متحققا قبل تمام العلة التامة فلو سئل سائل عن تاخره قلنا
كفى وجها ان تقدمه يستلزم الوجود قبل علته نعم لو امكن فرض
تقدمه على المرتبة المعينة بدون تقدمه على العلة توجه السؤال
عن مرجح تاخره على تقدمه وانت خبير بان من المعلولات ما لا
ينطبق على تلك العلة كالامر التدريجي الذي ينتهي بانتهاء الزمان
ولو سئل عن وجه عدم كون الآن من العلة على الوجه الذي
كان العدم الاخير عليه احتيج الى ان يوجه بوجه غير ذات هذه

العلة ما نفذ عن هذه المعية او خصوصية ذات المعلوم غير قابلة لان
يكون معها على ذلك الوجه كان المعنى انه موقوف على عدمه
ولا فرق بين هذه وبين ساير الموانع حتى يحكم بانه مقدم
على المانع الاخر عدما دون هذه ودعوى هذا الفرق تحكم
ولو اقتصر على كون الزمان علة لعدمه وجعل الان مستندا
الى عدم الزمان حصل المط وهو دفع النشم على سبيل الاجتماع
ولم يلزم الفرق بين هذين المتمانعين وساير المتمانعات
الوجوديات وانما يلزم عدم توقف نقيض على نفي النقيض
الاخر وهو كل الثاني ان كون الشيء علة تامة لعدمه يستدعي
ان لا يكون عدمه بعدم جزء من العلة التامة لان الاجزاء الاخرى
للعلة قد انعدمت سابقا وهذا الجزء الذي هو نفس المعلوم
لا معنى لاستناد عدمه الى نفسه فبقي انه لا يستند الى شيء من
اعدام اجزاء العلة التامة وايض لو استند الى عدم جزء لم يكن
مستندا الى نفسه من حيث الوجود ويستدعي ان يكون

وجو

وجود الشيء غير مشروط بعدم علة عدمه او يكون وجوده مشروطا
بعدم نفسه فيكون دورا وهو ظاهر وايض يلزم ان يكون
مشروطا بما هو متاخر عنه زمانا ويمكن ان يق يلزم على هذا
ان يكون وجوده مشروطا بعدمه السابق فيستغني حين انتفى
والحاصل ان اللازم اما ان لا يتوقف الشيء على عدم علة عدمه
او يق بدور ان التوقف بين وجوده وعدمه اللاحق او
يتوقف وجود الشيء على عدمه السابق وح امكن استناد
عدمه اللاحق الى عدم عدمه اللاحق السابق كما امكن استناده
الى وجوده الثالث ان يكون نصفي القطعة ونصفي نصفها
وهكذا اجزاء من العلة التامة يستدعي ان يكون علة على احد
وجهين اما من حيث التفصيل والتحليل بان يتوقف وجود
القطعة على كونها محللة الى نصفين ففيه ان وجودها
لا يتوقف على تحليل محلل اياها وتفصيل لها وايض ان
التحليل لا يخرج الى الفعل لعدم وقوفها عند حد

فلو توقف عليها باسرها امتنع تحققها والتوقف
على بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وتحكم اما من حيث
الاجمال واصل الوجود الثالث ان ولايتصور له
معنى سوى توقف القطعة على نفسها ولهذا ننبههم بيشدونها
الى تدريجى مثله ينطبق عليها ويتجدد بتجددها كالارادات
المتجدده والتصورات الجزئية الرابع ان تمام علة تلك
القطعة لما كان بما هو خارج عنها امكن انقطاعها
او عدم تحققها وتحققها فى حد اخر من حدود الزمان
فان قيل بان القطعة السابقة وان لم يكن علة تامة لشىء
من القطعة اللاحقة لكن يمكن ان يكون علة تامة للقدر
المشترك بين اجزائها وهذا كاف لامتناع التخلف عنها
على ما مر الاشارة اليه قلنا يجرى مثله فى الامور التى يستند
اليها عدم الزمان او ما يتم به العلة التامة للمعارضة للحادث
سواء بسواء ودعوى الفرق بينهما تحكم بلا طائل فان قلت

لايمكن

لايمكن ان يكون القطعة السابقة علة تامة القدر المشترك
بين الامور الاعتبارية التى يستند اليها الحادث او عدم الزمان
لان المعاوبة والمعية بين العلة التامة وبين معلولها
واجبة والقدر المشترك الذى ذكرنا متاخر زمانا عن القطعة
السابقة عليه قلت العدد المشترك بين اجزاء القطعة اللاحقة
ايضا متاخر زمانا عن القطعة السابقة ولا يعقل بينهما فرق
فى المصحح والمفسد الخامس ان التزام كون الآن ينعدم بوجود الزمان
اللاحق لم يبعد جدا ولا يجد العقل فرقا بينه وبين اسناد عدم
السواد عن المحل الى وجود البياض فيه وهو امر مناف للوجدان
بل اما ان يكون معا او بتقدم العدم على الوجود والاولى فى
هذه المرتبة ايضا ان يبقى الان لنقض علة تامة لعدم نفسه
ووجوب اجتماع هذا العدم مع الان وكون تاخره عنه تخلفا
مح بخلاف الان وعدم الزمان بالنسبة اليه مجرد دعوى ولا يجد
العقل بينهما فرقا بينا بل لا يمكن ان يقال لم يتخلف الان عن الزمان

ولاعدم الزمان عن نفسه كك يمكن ان يقال لم يتخلف عدم
الآن عن نفسه هذا الترديد بناء آه فيه نظر لان كون
الترك امرا وجوديا بعيد عن العقل ولا يرتكبه ذو فطرة و
ايض كون الترك وجوديا لا يستلزم وجوب تعلق الاراده به
اما اولا فلان الترك يمكن ان يكون وجوديا ومع ذلك لا يعتبر
فى مفهوم القدرة ارادة الترك وصحته وانما يعتبر ارادة
ان لا يفعل وصحته وان يكون عدم الفعل صادرا بارادة او
بغير ارادة واما ثانيا فلان الترك يمكن ان يكون وجوديا
يعتبر فى مفهوم القدرة ولا يجب تعلق الاراده به بل يوجد
بمجرد عدم تعلق الاراده بالفعل ولا يلزم ان يكون العدم
فاعلا للوجود لجواز ان يكون فاعله شيئا اخر من ذات النفس
او غيره من الوجوديات ويكفى فى استناده الى القدرة من
خلية عدم الارادة فيه فى الجملة كما ان من خلية الاراده فيه
ليست على سبيل التاثير والايجاد اذ الموجد للفعل هو المريد

لا الاراده

لا الاراده وكونه عدميا لا يستلزم عدم تعلق الاراده به لجواز ان يستند
العدم الى القصد والاختيار على انه لا يجب اعتباره على تقدير كونه
عدميا فى مفهوم القدرة فان قلت لعل مبناه على ان التفسير بصحة
الفعل والترك اتفاقى بين الفريقين فمن زعم ان الترك فعل زعم
ان القدرة مترددة بين ارادة الفعل والترك لان الوجودى لا يستند
الى عدم الاراده لظهور ان الفعل الصادر عن الفاعل الذى يكون
مقدورا لا يكون الا بارادة ومن زعم ان الترك عدم الفعل زعم انه
يجب استناده الى عدم الارادة لان العدمى لا يكون مستندا الى
الوجودى تام ولان العدم يكفيه عدم الارادة المقارن للترك وان
تحقق الارادة معه ايض فى بعض الصور لكنها لا مدخل لها فى عدم الفعل
بل هو كالارادات الصادرة عنها بالنسبة الى الافعال الغير الصادرة
عنا كما اردنا امرا فوقع بقضاء الله تعم واسباب القدرة فاندفع الا
قلت ما تقرر عندهم هو ان الفعل المقابل للترك يجب استناده
الى الارادة واما الترك فعلى تقدير كونه وجوديا غير داخل فى الفعل الذى

عتراض

حكموا بوجوب استناده الى الارادة فيمكن ان يستند الى عدم الارادة
سلمنا ان الترك يسمى فعلا لكن لا م ان الفعل القائم بالنفس
مطلقا يجب استناده الى الارادة وانما يجب استناده اليها
لو صدر عن النفس وهو غير مسلم والنزاع فى كون فعل العباد
مستندا الى انفسهم مخصوص بغير الترك وكذلك كون الترك
عدميا لا يستلزم عدم استناده الى الوجودى لما سبق من الش
من تجويزه ذلك فى مبحث الاولوية على ان المتكلمين قاطبة على ان
استناد العدم الى وجود المانع او عدم المقتضى وهذه العبارة
مشترك بين جميعهم ولا يختص بالمص والشارح وحديث كفاية العدم
انما يتم على تقدير سبق عدم الارادة على ارادة العدم وهو ممنوع فى الارادة
الواجب وفى العدم اللاحق للفعل لا يتوقف ارادة العدم وارادة الفعل
متضادان كما ذكره الش فيما سبق فيتقدم عدم الثانى على وجود
الاول بناء على تقدم عدم المانع قلت بعد تسليم تقدم عدم المانع
وكون التقدم الذاتى كافيا فى انفراد المتقدم بالعلية ثم ما ذكرتم

لكنها

لكنهما محل كلام ولا يخفى ان الش سيصرح بان المعتبر فى مفهوم
القدرة هو صحة ان لا يفعل ولا يستدعى علة مؤثرة فيسلم الحال
من على ما ذكره اولا بعيد والصواب ان بناؤه على ان الترك قد يكون
بدونه بمجرد عدم ارادة الفعل ولم يقصد بذلك استناده الى شىء
من الامرين ولا اشارة الى خلاف فيسلم مما ذكرناه ويمكن بناؤه على
القدرة هل تتعلق بانتفاء الفعل او يجب ان تتعلق بامر وجودى
فعلى الاول يكون مستندا الى عدم الارادة ويكفى فيه ذلك
وان لم يجب استناده اليه وعلى الثانى يكون استناده الى
الارادة واجبا ويكون المراد من الترك ايضا هو الامر الوجودى
وهذا احسن مما ذكره المحشى وان كان فيه بعض ما ذكرناه
هذه العبارة آه لا يخفى ان هذه العبارة انما يشعر بكون
الارادة صفة وجودية زايدة على الذات لما اشتهر من ان
الصفات الانضمامية هى التى يكون موجودة فى الخارج ويقابلها
الصفات الانتزاعية واما انها تشعر بحدوث الارادات حتى

يلزم منه التسلسل في الارادات فلا اما اولا فلان المصادر لا
تشعر بالحدوث والا فلانا العبارة السابقة التي اختارها
ره كان مشعرا بالحدوث لان لفظ الاعتبار ايضا من المصادر ودعوى
الفرق بحسب العرف بين لفظي الانضمام والاعتبار تحكم واما
ثانيا فلان حدوث الارادة لا يستلزم التسلسل فان ارادة العبد
حادثة بعد ما كان مفقودا ولم يقل به احد بانه يستلزم التسلسل
في ارادته والعبارة السابقة لعل اشعارها بالحدوث من جهة
توقيت وجوب الفعل بوقت الارادة وحينه وهو يوهم الحدوث
فان القديم لا يوقت ولا يخص بحين ومن حدوث وجوب الفعل
وتحديده بوقت يلزم حدوث الارادة والقول في لزوم التسلسل
امر لكن هذا ينافي ما ذكره الشارح في شرح قوله ستعرف
حقيقة الحال ان شاء الله تعالى لما كان الفاعل المختار اه هذا
الكلام مشعر بان الحكماء لا يعتقدون ان الفاعل كذلك وهو خلاف
التحقيق فالصواب ان ذلك تحقيق الحال وليس المقصود الا الاختيار

[illegible]

عن مذهب

٣٠ ل

عن مذهب الحكماء وأما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المصنف اه فقد سبق
ايماء الى انه يمكن الفرق بينهما بان الاول هو الوجوب بالنظر
الى المصلحة والثاني الوجوب بالنظر الى ذات الوقت
عكن الجواب بان وجوب وجود الاثر اه لا يخفى ان وجوب الفعل
الذي اخذه في السؤال ان كان المراد به وجوبه بالنظر الى الشرائط
والارادات والدواعي يرجع الى السؤال الاول فينبغي ان ياخذه بالنظر
الى وجود الفعل فيؤول الى الوجوب اللاحق الذي هو بشرط
الوجود فيكون الجواب ح ان الوجوب بشرط الوجود لا ينافي
الامكان في وقت الوجود وهذا لا يفهم من كلامه صريحا والتعرض
لعدم منافاة الامكان بالنظر الى الذات للوجوب بالنظر الى
الارادة قد سبق في جواب الشبهة الاولى ولا دخل له بجواب الشبهة
الثانية ففي كلامه ترك الواجب وتعرض لغير الواجب ويمكن حمل
كلام المصنف على هذا الجواب بان يقال انه اختار شق القدم وقال
ان القديم في حال العدم يتحقق بالنسبة الى الفعل الذي يتحقق بان

[illegible]

بان يفعله الان ولا يفعله لكن وقع انه لم يفعله فصار مستقبلا
فالوصف بالاستقبال وصف واقعي للفعل المقدور ايجاده
في الحال بان يكون الحال قيدا للايجاد لا انه طرف للقدرة والا
طرف للفعل والترك المعين وبين على هذا لا يرد عليه ان القدرة
في الحال على الايجاد في ثاني الحال انما يعقل لو كان في مكنة العبد
ووسعه ابقاء المؤثر والشرايط وايجاد ما لم يوجد منها في
ثاني الحال والا لكان القول بالقدرة التي هي حقيقة التمكن من الفعل
والترك مجرد عبارة لان غاية ما في الباب انك العبد لو بقي حاله
الشرايط الموجودة واتفق وجود ما كان معدوما منها في ثاني
الحال لتمكن من الفعل والترك وانت خبير بان مثله يتحقق في
كل عاجز غاية ما في الباب الفرق بين معدومي الشرطين في
المفهوم وليس بناء الملاوم العذره عرفا ولغة على مثله فانهم
لا يعدون المعدوم قادر العدم فعلية التمكن مع تحقق التمكن
التقديري على حقه ايضا وما نحن فيه من قبيله ايضا وانما

الجبر

وانما يختبر به حال وجوده الا ترى ان الغرض كان متعلقا بالبينة
على بطلان مذهب من يقصر القدرة على وقت الفعل لشهوته
والاعتبار بشان القائلين يردون مذهب من يقصرها على
وقت العدم لضد ذلك وسياتي تحقيق ذلك انشاء الله تعالى
لقائل ان يقول لا يخ ثاني الحال عن وجود الفعل آه نذا اشرنا الى
ان منشاء الشبهة هو الوجوب اللاحق وان العدم والوجود لما
كانا واجبين لم يتصور كونهما ممكنين وحاصل جواب المص على هذا
التقرير ان القدرة انما هو بالنسبة الى الفعل والترك المبتدئين
بزمان معين ووجوبهما انما هو في ذلك الزمان وقبله لا يكون
شيء منهما واجبا بالوجوب اللاحق فالزمان الذي قبل ذلك الزمان
المعين لو كان ظرفا للقدرة المتضمنة للامكان لم ينافي الواجب
المذكور فلا وجه للقول بان الزمان المستقبل لا يخ عن وجود
الفعل وعدمه فان قيل كون الوجوب مسلوبا عن الفعل
في الوقت السابق لا يكفي في القدرة لتحققه بالنسبة الى العاجز

ايض في ذلك الزمان فان الفعل في الزمان غير واجب الصدور عن اى
فاعل فرض في الزمان الذى قبله وكذا الترك قلنا ليس الكلام في كفاية
سلب الوجوب في تحقق القدرة بل في الوجوب المذكور هل هو مانع
من تحقق القدرة ام لا والمقصد ان الوجوب انما يمنع القدرة في وقته
واما الوقت السابق فلا نعم يمكن ان يبقى سلب وجوب الفعل والترك
المقيدين بوقت في وقت ما ثم لا يكفي في تحقق القدرة فتعين ان
يكون المعتبر في القدرة سلب وجوبها في وقت وقوعهما وهو بط
وايض يلزم على هذا ان يكون القادر منتظرا الى الفعل والترك
في حينهما وهو خلاف مذهب المص وسائر المحققين حيث جعلوا
القدرة متناولة لوقت الفعل والترك ولما قبلهما فح يحتاج
الى ان يمنع التعيين المذكور ويقال المعتبر فيه سلب الوجوب
بالنسبة الى من يصدر عنه الفعل والترك وعدم كفايته في تحقق
القدرة غير مسلم وعلى هذا لا احتياج الى الجواب المذكور في الشرح
بل يمكن ان يبقى كما هو اشار اليه بان الامكان المعتبر في حقيقته

القدرة

القدرة ما هو بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا ينافي الوجوب اللاحق
واما ان الزمان المعين المفروض لا يخلو عن الوجود والعدم فلا يضر بالجواب
اصم بقي ههنا كلام اخر هو ان ما في المتن من ان القدرة قبل الزمان
الذى يعتبر الفعل والترك بالقياس اليه على مقتضى شرح الشارح هل
هو صحيح في نفسه ام لا وقد اشرنا سابقا الى ان الحق هو الثاني لان
الظ من معنى القدرة هو التمكن بالفعل اما التمكن التقديري فغير
معتبر في القدرة والا لكان اكثر من يعجز عنه قادرا عليه لانه يتمكن من الفعل
والترك على بعض التقادير الممكنة والقول بان المعتبر فيها التمكن
على بعض التقادير الخاص دون بعض مدفوع بالوجدان فانا نعقل
مفهوم القدرة ونغفل عن تصور ما يختص بهذه التقادير قطعا
وليس لاحد ان يقول كثيرا ما نتصور المفهومات اجمالا وقد يعتبر
فيه الخصوصيات ويعجز العقل عن تلخيصها ولهذا ترى فحول العلماء
عاجزا او لون بتحديد المفهومات الاصطلاحية فضلا عن الحقائق والواقعية
ولطول البحث فيها ويرمونها بالزيادة والنقصان ولما يسلم واحد منها

عن النقض في الطرد والعكس ويجوز ان يكون القدرة من هذا القبيل و يعتبر
فيه التقدير بالنسبة الى بعض الاوضاع وتدخل العارف في تلخيصها
لان الامور العرفية كما يعلم اجمالا معانيها ويتعلم نفيها واثباتها
بمعونة هذا العلم الاجمالي في المواقع المخصوصة كذلك يعرف العارف
بالعرف اجمالا اعتبار المفهومات فيها وعدمها حتى يتمكن من نفيها
واثباتها بانتفاء هذه المفهومات واثباتها ومقصودنا
ان القدرة تعرف وتثبت في شيء ولا يتوجه العقل في شيء من
مواقع اثباتها ونفيها الى الفرق بين التقادير حتى يقال ان المنفي
التقدير الفلاني فلا ينافي ثبوت القدرة لان الفلاني حتى يتنفى
او بعكس الامر ويقال ان المنفي هي الخصوصية الكذائية فينافي
انتفاء القدرة دون الكذائية حتى لا يكون منافيا وهذا دليل
على عدم التفرقة في مفهومها بين الاوضاع والتقادير نعم انتفاء
الامور التي تحت قدرة المكلف ان يفعلها بحيث لا يفوت الفعل
بفعلها لا ينافي القدرة فتأمل وليعلم ان المتكلمين اختلفوا
في ان القدرة آه اقول حاصل هذا النزاع على ما دل عليه كلام الشارح فيما سبق
وكلام غيره ايضا حيث قال ان القدرة الحادثة قبله او حين وجوده ان القدرة
على الفعل هل تتحقق حين عدم الفعل ولو على الفعل حين العدم او لا
يتحقق الا حين وجود الفعل وتحققه وكذا القدرة على الترك هل
يتحقق الفعل ايضا او لا يتحقق الا حين الترك وهو المستفاد
من كلام القوم في بيان الدعوى وبحوادثهم نحوه وحرره بعض المعلمين
بان مرادهم ان القدرة على الفعل على زمان هل يتحقق قبل ذلك
الزمان بان يكون قادرا في الزمان السابق على الفعل في الزمان
اللاحق ومتمكنا منه ومن تركه فيه على ما اشار اليه الشارح في شرح
قول المص ويمكن اجتماع آه ولما لم يكن الادلة منطبقة على هذا
الدعوى نقل اكثرها بذلك وهو غريب وعلم ان المعتزلة قائلون
به فيكون هذا مسئلة اخرى ولا وجه لحمل هذه المسئلة عليها
وقد اجيب عن الاول آه عليه ان الفاعل المستمر على الفعل ما دام
مستمرا عليه لا يكون مكلفا تركا لا تكليفا مشروطا بالقدرة

وكذا من بعد مدة لا يكون مكلفا بالايمان فى تلك المدة
الا معلقا على شرط غير واقع وكذلك لا يكون تارك الواجبات
مدة مكلفا بها فى تلك المدة الا مكلفا كذلك وانما استثناء لان
الاشاعرة يجوز التكليف من لم يتحقق فى حقه شرط التكليف معلقا
ومشروطا وان علم الامر به فقد فيما نحن فيه وان كان انتفاء القدرة
معلوما يجوز التكليف به ولا يخفى ان التكليف بالمحال اى
حين تلازم القدرة والفعل يجرى مجرى التكليف بالفعل
بشرط الفعل وفيه ما فيه وما يبقى من المكلف فى كل ان يكون
مكلفا بالايمان فى الان الذى بعده فلا يخ ان من الاوقات من
التكليف بالايمان فيه فان نقل الكلام الى البلوغ قلنا هو مكلف
بالايمان ان البلوغ فى الان الذى قبله والاجماع انما انعقد
على عدم التكليف بالايمان فيما قبل البلوغ على ان يكون ما قبله
طرفا للايمان لا على عدم التكليف فيه ولو بالايمان بعده
فخلط بلو القول بان القدرة فى كل ان يتحقق على الفعل

فى ثانى الحال ولا يتحقق حينه وبين القول بان القدرة لا توجد
الا حين الفعل فان الاول انما يناسب ان يورد عليه انه يلزم ان لا
يتحقق التكليف حين وجود الفعل والثانى انما يناسب ان يورد
عليه انه ان لا يتحقق التكليف حين العدم وعلى الاول يناسب ان
ان يقال ان التكليف لا يتحقق حين الفعل وانما يكون قبله لتحقق
الشرط فيه واما على الثانى فلا يمكن القول به لان الكلام فى ان
الشرط لم يتحقق لا قبل ولا بعد ثم ان الاشاعرة ربما نقضوا عن هذا
الالزام بوجهين احدهما ان القدرة ليست شرطا للتكليف وانما
الشرط هو الوسع ومعناه عندهم امكان صدور الفعل عادة عن مثل
ذلك المكلف بدون مشقة كثيرة وان كان شخصه عاجزا
غير قادر الثانى ان القدرة المعتبرة ليست هى التى بالنسبة
الى المكلف به بخصوصه بل اما بالنسبة اليه والى ضده والمكلف
حال عدم الفعل وان لم يكن قادرا عليه لكنه قادر على عدم الفعل
وان لم يكن قادرا عليه لكنه قادر على عدمه وهو كان فى التكليف

وانت خبير بالوجه الاول مبنى على قاعدة نفى التحسين والتقبيح العقليين
ومع ذلك فلا يطابق المشهور منهم من ان القدرة شرط التكليف
وبه يجيبون عن اعتراض المعتزلة على مذهبهم ببطلان المدح والذم
والثواب والعقاب حيث قالوا هذا انما يرد على الجبرية لا علينا
حيث قلنا بقدرة العبد وان لم نقل بتاثيره ولا يخفى ان بعضهم منع
كون القدرة الكاسبة شرطا للتكليف وسيجى الكلام فيه ان شاء
الله تعالى واما الوجه الثانى فعندهم شرط القدرة صحة الفعل
والترك واحترزوا بذلك عن افعال الطبائع حيث لا يستويان
وايضا ذكروا ان القدرة لما كانت نسبتها الى الطرفين على السواء
احتاجت الى صفة ترجح وتخصص احد الطرفين كما نقله عنه شرح
الاشارات وسيجى فى الشرح وهو الذى تمسك به الاشاعرة
ايضا فى اثبات صفة الارادة فيقول لا ينفصل القادر فى قدرته
عن الطبائع الموجبة فى ايجابها لان الطبائع ايضا ربما لم يؤثر
لفقد شرط تاثيرها ويؤثر عند تحقق شرائطها فكما يتاتى منه

الفعل

الفعل تارة ويتاتى الترك منه اخرى كما هو شان القادر عندهم
وايضا لما لم يكن القدرة متعلقة بالطرفين فاى حاجة الى اثبات
صفة الارادة بل الذى هو خاصة الارادة وبه يتميز عن القدرة وهو
تعلقه بذاته باحد الطرفين يكون صفة القدرة وخاصة لها على
هذا التقدير ولا يتوهم ان القدرة فى كل وقت متعلقة بالضد
المتحقق فيه وبالضد الاخر فى وقت اخر فانه لا يساعده كلامهم
ولا ينفع فى دفع الاشكال فان مثله ربما يتحقق فى الطبائع ايضا
لان الطبع كما هو يتعلق باحد الضدين كذلك له علاقة بالضد
الاخر بان يتعلق به فى وقت اخر بشرائطه وكذلك الامر فى
عدم الحاجة الى صفة الارادة واورد عليه بانه ان استمر
الكفر فى ثانى الحال آه يمكن ان يوجه السؤال بوجهين الاول
ان ثانى الحال لا يخلو من الكفر والايمان فعلى الاول لا يتحقق القدرة
ولا يصح التكليف بايقاع الايمان فيه وعلى الثانى يتحقق المطلوب
فيلزم طلب الحاصل ويتحصل من هذا ان التكليف ينافى القدرة

لان التكليف ينافي وقوع الفعل الذي يستلزم القدرة
وينافي اللازم ينافي الملزوم فقوله فينافي التكليف آه تفريع
اخر على الشق الثاني لا مدخل للشق الاول فيه وحاصل الجواب
ح منع اشتراط التكليف بالقدرة بل شرطه كون الفعل بحيث
اذا وجد كان مقدورا وذلك متحقق في جميع الازمان والاوقات
فيمكن تحقق التكليف في الحال بايقاع الايمان في حال الايمان
الحال بل لا يصح ان اريد به وقت الفعل لان مبناه على تسليم استحالة
التكليف بتحصيل الحاصل فيمكن ان يوجه هذا جواب عن اصل الدليل
لا انه توجيه للجواب المذكور اولا فانه مبني على تسليم اشتراطه بنفس القدرة
في العبارة حيث قال ويمكن دفع هذا الايراد آه مسامحة و هذا
الجواب تام فيما يتعلق بالمكلف وما لا يأتي به وحاصل الجواب الثاني
اختيار الشق الثاني ومنع استحالة التكليف بتحصيل الحاصل مستندا
بما ذكره وظاهره توجيه الجواب المذكور وتسليم الاشتراط و
لعله نظر الى تغليب الثاني على الاول لسيما هما دفع الايراد و هذا

فيها ولا حاجة على هذا الى القول بان التكليف م

انما يصح

٦٧

انما يصح فيما يأتي به المكلف لا فيما لا يأتي به اصلا ويرد عليه ان
النايم والساهي والغافل على تقدير وجود الفعل عنهم يكون افعالهم
مقدورة وكذا العاجز وكذا ما يفقد شرطه العقلي وشرطه الشرعي
كالمحبوس والطهر للصوم لانه على تقدير وجود الافعال عنهم يكون
مقدورة نعم ليس كونه مقدورا كليا متحققا على جميع التقادير و
الاوضاع اذ ربما كان الفعل صادرا عن النايم وغيره اضطرارا لكن
ليس صدوره عن المكلف المفروض ايضا مقدورا على جميع التقادير
والاوضاع والمكلف ان يتوقف صدور الفعل عن النايم مع بقائه على حاله
واستقراره على صفته سوى عدم الفعل لا يكون مقدورا بخلاف
المكلف الذي جمع جميع الشرائط فانه ان لم يتغير صفة من صفاته سوى
الفعل يصير مقدورا وهذا انما يصح لو قالوا بان مصداق كونه
قادرا ليس سوى كونه فاعلا ولما مع كونه امرا اخر فلا بد ان يتغير حاله
من عدم هذه الصفة الى حصولها ونحو شرط التكليف على هذا
الوجه وهو ان يكون المكلف بحيث لو لم يتغير في صفة من صفاته

سوى القدرة ووقع الفعل كان مقدورا بقدرته مابينه والثاني ان تا
الحال لايخ من الكفر والايمان فعلى الاول لم يتحقق القدرة وان تحقق
التكليف وعلى الثاني لا يتحقق التكليف وان تحققت القدرة
فكان التكليف كلما تحقق لم يتحقق القدرة وكلما تحققت القدرة كلما
لم يتحقق التكليف فيكون التكليف مع شرطه متنافيين وحاصل
الجواب الاول ان غاية ما يلزم عدم اجتماع القدرة مع التكليف
وهو ليس بمحذور اذ التكليف غير مشروط باجتماع القدرة
بل بنفسها وحاصل الثاني منع المنافات باختيار الشق الثاني
ومنع المحذور اللازم على تقديره وفيه ان اللازم على الشق الاول
ايض عدم تحقق التكليف ولم يتحقق القدرة وعلى الثاني هو انتفاء
التكليف مطلقا لا وقت الفعل فقط اذ لا تخصيص لما ذكره من الدليل
بكون التكليف في وقت الفعل وابطاله فان التكليف بتحصيل
الحاصل لازم في الصورتين والجواب مشترك ويرد على التوجيهين
للايراد ان محذور الشق الثاني لا يختص بالقول باختصاص القدرة

بوقت

بوقت الفعل وتحريره ان محصل الكلام على التقرير الاول ان التكليف
غير متحقق اي حين اختصاص القدرة بوقت الفعل لان قبل الفعل لا
يتحقق القدرة فلا يتحقق التكليف بالفعل فيه ولما التكليف بالفعل
بعده فان لم يكن للعبد وقت الفعل فلا يمكن التكليف به فيه لعدم
القدرة ايض والا كان تكليفا بالمح وان كان مقدورا فنقول على لكونه تحصيل الحاصل م
تقدير تحقق القدرة قبل الفعل ايض اما ان تكليف بالفعل في وقت
اولا في وقت والثاني بط وعلى الاول لايخ الوقت قبل ان يكون وقت
الفعل او عدمه بمعنى انه يلزم ويمتنع الانفكاك منهما والاول ينافي التكليف
والثاني المكلف به والتكليف بشيء يمتنع انفكاكه عن سابقه او عن منافي
التكليف به مح وبعبارة اخرى التكليف بشيء انما يكون بشرط انتفاء
منافي التكليف اي المكلف به بحيث ان يكون ماخوذا مع انتفاء ما
ينافي التكليف فيكون المكلف به الفعل الموصوف بوقوعه في وقت
العدم او نقول التكليف ينافي الفعل وواقع لا باختيار المكلف
فيكون تكليفا بفعل ووقع منافيه لا باختياره وعلى التقدير الثاني

ان التكليف لا يجامع القدرة لان التكليف لا يكون مع الفعل والقدرة
لا يكون الا معه لكنه بين ان التكليف لا يكون مع الفعل بان التكليف
بالفعل في وقت وقوع الفعل تكليف بتحصيل الحاصل وانت خبير
بان التكليف ينبغي ح ان يتعلق بالفعل في وقت لا يقع فيه الفعل
ينبغي ان يكون احد ممتثلا لانه فعله في وقت الفعل وهو لم يكلف
بايقاعه فيه وضبطه فالقائل بالامتثال ينبغي ان يكون قائلا
بالتكليف بتحصيل الحاصل سواء كان القدرة عنده مع الفعل او قبله

وح خاز ان يستمر التكليف آه لا يخفى ان هذا الكلام متحرر وان
استغربنا ظاهره بالتقرير الثاني للسؤال لكن تطبيقه على ما ذكرناه
من التقرير الاول ايضا ممكن بان يوجه لما اشار الى دفع السؤال اراد ان
يدفع التتمة التي كان مذكورا بالتبع وهو انما يحتاج اليه في الجواب الثاني
واما الجواب الاول فهو يدفعهما معا وقوله لا يقال متفرع على الجواب الثاني
باعتبار حوالة التتمة لانا نقول الابتلاء انما يكون بانه حدوث
آه لا يخفى ان التكليف ان كان مجردا استحقاق الثواب والعقاب كان

محققا

متحققا قبل الفعل ومعه بل بعده ايض وان كان عبارة عن الارادة
او ما يجري مجراها من الكيفيات النفسانية فالظاهر انه لا يكون بعد الفعل
ويمكن ان يكون معه وقبله وان كان عبارة عن التكلم بالصيغة وما
يجده وحذوه فبعد كونه معه لانه صيغة طلب وهو مشروط بعدم
المطلوب في المشهور بين اهل العربية واوامره تعالى على نهج الاوامر اللغوية اتفاقا
وايضا لا يتصور فيه بقاء حدوثه لانه من الاعراض الغير القارة
الا ان يراد به بقاء المتكلم على حاله بحسن منه التكلم به واما النسبة الا ان
تنسب القائمة بالنفس فهو بحكم الصيغة اللفظية اذ من المستبعد ان
يقوم تلك النسبة بالنفس ولا يحصل التكلم بهذه الصيغة الدالة عليه وفي
هذا الكلام نظر لان حدوث التكليف على ما اعترف به انما
يتصور حين يتصور الابتلاء فلا يجامع القدرة والفعل مع انه مشروط
بها ولا اختصاص لاشتراطهما ببقاء التكليف بل حدوثه بهذا الا
اولى لانه ربما يقال ان التكليف يبقى بعد ما زال القدرة اذا كان
زوالها من تفريط المكلف او لتفويتها بالفعل فللمعترض ان يقول

قوله ولذا اختصاص الاشتراط بها آه مراده ارجاع سؤال مقدر تقريره ان قائلا لو قال يمكن ان يكون القدرة شرطا لبقاء التكليف لا لحدوثه حتى يلزم عدم مجامعة التكليف للقدرة التي هي شرط له اجاب عنه بقوله ولذا اختصاص آه كذا ظهر عنه

اردت بمنافات التكليف لشرطه الذي هو القدرة منافاة التكليف
حدوثا للقدرة وان يتصرف المجيب في شرط التكليف كان رجوعا
الى الجواب الاول ويمكن ان يوجه كلامه بان التكليف حين حدوثه
مقيد مشروط بوجود القدرة وانما يتنجز حين حدوث الفعل
فصار الحاصل ان تنجز التكليف مشروط بالقدرة وليس قبل
الفعل ولا محذور فيه واما التكليف التعليقي فهو مقدم وغير
مشروط بالقدرة وفيه ان الشناعة التي الزمها المستدل
كان باعتبار التكليف المنجز اذ عدم تنجز تكليف الكافر بالايمان
مالم يؤمن شنيع جدا فهذا الالتزام التزام للمفسدة وتسليم
لمدعى المستدل ولا يتوهم ان هذا رجوع الى ما اوردنا على الجواب عن
الدليل فانه ايراد بعدم تنجز التكليف بالنظر الى الاوقات التي
لم يتحقق فيه الفعل واما هذا فهو عدم تنجز التكليف بالنسبة الى الوقت
الذي وجد فيه الفعل الا في ذلك الوقت وغاية ما اصلح المجيب ورده
هو انه يتنجز التكليف بالنسبة الى الوقت الذي وجد فيه الفعل قبل

وقت

وقت الفعل حتى يصدق انه منجز بالنسبة الى الكافر وعلى هذا لا يكون
الكافر منجز التكليف فما صنع المجيب شيئا اصلا نعم لو كان كلام المستدل
في منافات مطلق التكليف مع القدرة التي هي شرطه ولم يخصص بحال الحدوث
لكان لهذا الكلام وجه فتأمل وان اريد بها القوة التي يكون
آه هذا التحقيق الذي ماله الى جعل النزاع لفظيا كلام الامام الرازي
ولعله حاول بها اصلاح كلام الاشعري بان مراده غير ما عليه اصحابه و
فيه نظر لان شرايط التاثير في الافعال الاختيارية للعباد ربما
تخلف عنه الفعل لان ارادة الله تعالى لم يتعلق به وعندهم ان فعل العبد
لا يقع الا بارادة الله تعالى فما لم يرد لم يقع وان جعل ارادة الله تعالى من شرايط
التاثير ايضا توجه ان ارادته تعالى قديمة عندهم وربما تعلق بفعل العبد
في وقت معين وحاول العبد ايقاعه قبل ذلك الوقت وتحقق سائر
الشرايط العقلية والعادية ولم يتحقق الفعل ايضا لعدم حضور الوقت
الذي علق الله الفعل عليه وجعله شرط التاثير وقدرة العبد ايضا و
ادخاله في القدرة حتى يكون المعنى ان الوقت الذي اراد الله وقوع الفعل

فيه لا يكون قبل الفعل بين الركاكة وايضا فيه ان شرايط التاثير
عندهم شرايط عادية غير عقلية فعلى تقدير عدمها ايضا ربما تحقق
الفعل بارادة الله تعالى فلا يتم ما ذكره في الشق الثالث والكسب
في عبارته ره لعل الاشارة الى تفسير التاثير على سبيل العطف وفقا
لما اعترض به صاحب المواقف على الامام من ان الاشعري لا يقول
بتاثير القدرة فلا معنى لاستجماع القدرة شرايط التاثير بان مراده
بالتاثير ما يسمى به مسامحة وبمنزلته عند الاشعري وهو الكسب و
ليس الجمع بالنظر الى القدر بين القديمة والحادثة لان الاولى منهما
كان خارجا عن محل النزاع وايضا كان الدليل الثاني دالا آه لا
يخفى ان الدليل الثاني اذا حمل على ظاهره لم ينطبق على مذهب المعتزلة
القائلين بالمعية والقبلية معا فيجب حمله على ان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها في الجملة ولو في آن حدوثه ولو تحققت القدرة
قبل الفعل امكن ذلك والا فلا لان الفعل حين وجوده لا يحتاج الى
القدرة وح لا يدل على تحقق المذهب الثالث نعم لو لم يكن هذا

الدليل

الدليل للمعتزلة بل انما اقيم لابطال مذهب الاشاعرة كما ظاهر من
اقامته عليه القول بالمذهب الثالث قوله ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة
آه تقريره ان المستدل لما اثبت امتناع تحقق القدرة حال الوجود وحال
العدم واختيار المص امكانها حال العدم مما يشعر بامتناعه حال الوجود و
منافاته قوله يمكن لهذا التوجيه من حيث ان اجتماع القدرة مع العدم
واجب لا ممكن وفيه نظر اما اولا فلان الامكان لا يجب حمله على الامكان الخاص
بل يمكن ان يحمل على العام فلا منافاة بين الوجوب وبينه واما ثانيا فلان امكان
الاجتماع المذكور يقتضي امكان نقيضه ايضا لا اريد من ذلك هو كما
يتحقق باجتماعها بالوجود دون العدم كذلك يتحقق بانفكاكهما راسا
وهو ممكن على هذا المذهب لان اصحابه لا يقولون بوجوب تحقق القدرة
واما ثالثا فلان المعتزلة كما يقولون بوجوب اجتماعها مع الوجود كذلك
يقولون بوجوب اجتماعها مع الوجود كذلك يقولون بوجوب اجتماعها
مع العدم ايضا فزعم ان عبارة المص يساعد مذهبهم ولا يساعد المذهب
الثالث تحكم بحث فان وجه بانه رد لما زعمه الاشعري من امتناع القبلية

صريحا قلنا هذا انما يصح على تقدير حمل الامكان على المعنى العام وبعد
حمله عليه نقول على المذهب الثالث ايضا هذا رد لما ادعته الاشعرية
من امتناعه صريحا والحاصل ان الجواب مشترك وتوهم ان امكان
الاجتماع مع العدم يشعر بامكان الاجتماع مع الوجود وذلك لان المتبادر
في مثل هذه المقامات امكان ما وقع في مقابله بحسب المقام دون نقيضه
فالسابق الى الذهن من امكان الاجتماع مع العدم امكان الاجتماع
مع الوجود سواء كان بين الاجتماعين منافاة وتناقض اولا توهم
باطل لا مستند له اصلا قوله وقد اشار الى ان ليس شرط آه اقول
لما كان استدلالهم على كون الترك مما لا يتعلق به القدرة على الوجه
الثاني موقوفا على ان يكون القائم بالقادر المتنزع منه بحسب
كونه قادرا امرا وجوديا هو التاثير في الترك ولم يكن الامر كذلك بل
الصفة الراجعة الى الفاعل في ذلك هو انتفاء التاثير عنه وهو الذي
ارادة بانتفاء الفعل لا التاثير في الترك الذي زعم الخصم انه يجب ان
يكون متعلقا بامر وجودي وهو الذي عبر عنه بفعل الضد فهذا التعبير

مبني على زعمين للمستدل احدهما انه من مقولة الفعل والتاثير و
الثاني لازمه وهو ان متعلقه امر وجودي ويمكن ان يكون مراده
بالضد هو العدم وهو شائع عند المتكلمين فالمعنى انه ليس من مقولة
التاثير حتى يتوهم ان متعلقه يجب ان يكون امرا وجوديا الكن حمل كلامه
على الجواب عن الوجه الثاني على الوجه الذي شرحنا واما حمله على
من ان مراده بفعل الضد هو الاثر وبانتفاء الفعل انتفاؤه في
نفسه ولفظ الشرط وما يجري مجراه مقدر في نظم الكلام فبعيد
جدا وابعد منه حملهم كلام المتن اشارة الى جواب الدليل الاول وفي
ههنا شيء وهو انه قد زعم بعضهم ان استناد العدم الى العدم
ليس من مقولة التاثير بل هو عبارة عن عدم تاثير الوجود في
الوجود ويرد عليه في المشهور ان الممكن لما تساوي في الاحتياج
الى امر يرجحه ويخرجه من حد التساوي الى حد الرجحان فالقول
بان الممكن في عدمه لا يحتاج الى مؤثر انما قول بعدم احتياجه الى
المرجح او اختلاف معنى المرجح فيه وفي الوجود وكلاهما باطلان امتناع

نسبة الوجود والعدم
اليه تساويا م

الاول م

فظ واما الثانى فلان المرجح فى الطرفين انما يطلب ويتصور بانه مرجح له
ومخرجه من حد التساوى الى حد الرجحان فالتحقيق ح ان العدم والوجود
احتياجهما الى المرجح والموثر على سواء فهذا الجواب من المص مبنى على
خلاف التحقيق من حيث انه التزم ان العدم لا يحتاج الى المؤثر
وهذا منشاء ما نسبه بعضهم اليه قدس سره من القول بان العدم ليس له
تاثير حقيقى بل معنى تاثيره فيه يرجع الى عدم تاثير الوجود فى الوجود
ويمكن ان يؤل انه قدس سره لا يقول بعدم التاثير فى العدم بل بعدم
تاثير التارك فيه ولعل عدم تاثيره فى الوجود وما يجرى مجراه
مؤثر فى العدم عنده ولكن يبقى الكلام فى انه لما امكن تحقق التاثير
فى العدم بل لا بد منه فلم يكن القول بان استناد العدم الى التارك
ليس على وجه التاثير فيه فايدة فى الجواب بل اللازم ح مع ان التاثير
فى الشئ يستدعى كونه امرا موجودا نعم لو ادعى ان التاثير من التارك
الذى هو موجود فى شئ يستدعى كونه موجودا بخلاف التاثير
من الامور العدمية لكان فى هذا العدول فايدة ولكنه بعيد الا

ان يق

٤٥

ان يق استنهاد ان اثر الوجودى يجب ان يكون وجوديا دون العدمى
يكفى فايده لهذا العدول **قوله** قال المص قدس سره وعمومته العلة
يستلزم عمومية الصفة اعلم ان صفاته تعالى عند اهل الحق صفة
انتزاعية غير موجودة على حدة وانما ينتزع من نفس ذاته تعالى من غير
احتياج الى امر اخر نعم يمكن ان يعلل بعض صفاته تعالى ببعض اخر كتعليل
الارادة بالعلم ويمكن ان يعلل القدرة ايضا بصفة العلم والحيوة
لان اعتبار الحيوة والعلم مقدم فى صحة الانتزاع على القدرة التى
هى صحة الفعل والترك ولا ينافى صحة الفعل ونقيضه الا من حى عالم
لكن العلم والحيوة ليسا مما يوجب القدرة حتى يعلل بعموم نسبتهما
الى الممكنات عموم القدرة بالنسبة اليها على ان الحيوة لا نسبة له
الى شئ وليس من الصفات التى يقاس الى الغير الا بتاويل العلم و
بعيد على انه على هذا كان ينبغى تاخير هذه المسئلة عن اثبات
عموم العلم فالاوضح ان يق ان ثبوت القدرة انما هو باعتبار حدوث
الحوادث ولما ثبت ان وجود الممكنات وصدورها عن الواجب لا يمكن

الا بطريق الحدوث لان ما وجد منها انما وجد على هذا الوجه وما يوجد
بعد هذا لا يمكن ان يصير قديما فلا يوجد ممكن الا على وجه الحدوث
فيتصدر على سبيل الاختيار لا على سبيل الايجاب فيكون العلة
بمعنى علة العلم لا بمعنى علة الوجود الا ان هذه الطريقة لا يستوعب
الممكنات الذاتية وانما يشمل ما امكن وجوده عن العلة بلا مانع
دائم ولعل المص لا يقول بشمول القدرة لجميعها ولو كان له مانع
ازلي ابدي وفيه بعد ويمكن ان يستدل عليه بان خروج بعض الممكنات
الذاتية وجودا او عدما عن قدرة الواجب نقص عليه تعالى وصح
باجماع العقول فانها اتفقت على ان واجب الوجود او صانع العالم
ومدبره اي مدبر هذا النظام المشاهد يجب ان يكون كاملا في
غاية ما يمكن للموجود بما هو موجود بريئا من النقص والقصور فيجب
ان يكون قادرا على اعطاء الوجود لكل ما ذاته قابلة له بالقبول الذاتي
والا لزم القصور والنقص في الفاعل فيتاتى تقرير هذه الطريقة
على وجهين الاول ان هذا الاجماع دليل قطعي على حقية ما اجمع عليه

عقلا

عقلا والا ارتفع الامان عن العقل والثاني انه مؤيد لدعوى الضرورة
اذ لولاها لكان الاجماع عليه بعيدا لانه قلما يتفق العقول في النظريات
وعلى الوجهين يثبت عموم القدرة على وجه يمكن الاستدلال به
على تصديق المعجزة لمدعي النبوة عليه السلام لكن يخدش الوجه الاول
ان حدوث العالم مما يتوقف عليه عموم القدرة وقد علمت انه
انما يثبت باجماع المليين الذي يتوقف حجيته على ثبوت النبوة الموقوف
على تصديق المعجزة الموقوف على عموم القدرة الا ان يوخذ حدوث
العالم من ماخذ اخر لكن ليس في الكتاب منه عين ولا اثر ويمكن ان
في الاستدلال على اصل القدرة وعمومها ان مشاهدة بدايع الحكمة
التي روعيت في تدبير هذا النظام المشاهد وغرايب الصنعة
التي اودعت في تسطير اساطير الوجود يدل على قدرة صانعها
فان كثيرا منها بحيث يعلم بادنى تامل فيها انها ليست مما وقع
على سبيل اقتضاء الطبع بل بمراعاات وتدبير وضرب من الاستصلاح
الفوايد العايدة الى العباد وغيرهم كما في الكم والعلاق في الثمار

من الاستصلاح واستثمار المصالح والحكم م م

الكم والكمامة بالكسر وعاء الطلع والجمع كمام واكمام ص

والحيوب المختلفة بالرقة والغلظ على حسب احتياج الناس الى استنشاقها
وتاثير العضول وافسادها والجلد الغليظ والرقيق وغير ذلك
مما يشهد اللبيب بان ايثار هذه المواضع منها بهذه الصفات
من غير عكس لم يقع باتفاق ولا ايجاب غير شاعر بل انما من عالم
باشره بقدرته او من طبع مسخر لحكيم مسخره ودبره وآثر كل موضع
منه بقوة تقتضيه وهذه اشارة الى الاضطرار بالاقرار بقدرة
الصانع ثم وبعد ثبوت اصل القدرة بهذا يمكن تعميمه بالنسبة
الى جزئيات الحوادث بعدم خلوه عن مثله من المصالح والحكم لو تأ
ما وقع الخلاف في اسناده اليه ثم من الشرور فلعل المصنف لم يرد التعميم
بالنسبة اليه فاذا تمهد هذا فيمكن ان يريد قدس سره بقوله
حدوث العالم بعد عدمه نفي الايجاب لان حدوث هذا العالم
المشتمل على هذا الاحكام والاتقان والصنايع والبدايع ينفي
الايجاب وانما اعتبر كونه بعد العدم لان دلالة هذه الصفات
في الحادث على المطلوب اقوى واظهر منها في القديم كما يشهد به الوجدان

دوم

احتمالية ان فتش عنها
وجملت ما يقول ذلك صح

وقوله وعمومية العلة آه اشارة الى ان ما ذكرنا لا يختص بحادث
دون حادث بل اكثره كذلك فما اشتمل على هذه الشاهد يثبت به القدرة
في الغايب ثم عليه وما لم يشتمل فلا اوليق اراد ان حادثا من الحوادث لا يخ
من مثل المصلحة المذكورة او من الاستناد الى ما روعى فيه مثلها فيكون
القدرة عليها اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة ثابتة فيكون
التعميم بالنسبة الى الكاينات طرا ولعل معنى قوله والواسطة غير
معقولة على هذا ان الواسطة الممكنة التي دبر جمعا هذا النظام المشاهد
وراعى تلك المصالح من غير ان يكون خالقها ومبدعها موصوفا
بتلك الصفات غير معقولة لان مبدع مثلها يجب ان يكون اكمل
منها في تلك الصفات واعلى ولعل هذا الحمل ان لم يكن اولى مما
حملوه عليه فليس بادون منه ولما جعل الشم الامكان علة للمقدورية
والصفة عبارة عن نادرون القادرية فبعيد جدا لان المقدورية
صفة للافعال والاثار لا للواجب تعالى والمناسب في هذا المقام ان
يراد بالصفة الواجب تعالى ثم لا يخفى ان القدرة بمعنى صحة الفعل

والترك اما ان يراد بها انه يصح منه الفعل مع قطع النظر عن رعاية المصالح
والمفاسد وكان الترك مما يشاء اذا لم يمانعه مانع خارجي اقوى منه
او مساو وهو المعنى الشامل للقدرتين القديمة والحادثة او يراد
بها انه يصح منه الفعل والترك في بعض الصور والنفاذ بهما في الجملة وعلى هذا
يلزم قدرة الفاقد للالة والقوة والسلامة دون الاول او يراد بها
التمكن بالفعل بحيث لا يكون هناك مانع ولا فقد شرط اصلا سوى
ما يستند الى اختيار القادر وهذا المعنى متحقق في الباري تعالى وفي
العبد ايضا بتخليته تعالى بينه وبين الفعل واذا انحصر علل التكليف
والطريقة التي اخترناها من الوجهين يدل على القدرة بالوجوه
الثلثة فيتم الا ان الثانية لا يشمل جميع الممكنات الذاتية
بل يختص الكائنات واما الاولى فقد يناقش فيها بان كون
بعض الممكنات مثلا ممنوعا من الوجود بمانع لا ينفك عنه ابدا
كتوقفه من حيث على ممتنع بالذات لا يورث نقصانا في قدرة
القادر وبيانه ان الموقوف على الممتنع اما ان يكون توقفه من حيث

اعم من ان يكون مستقلا بالتاثير ام لا

ذاته

٦٨

ذاته بمعنى ان ذاته ناقص في ذاته غير قابل للوجود الا بما يمتنع وجوده
فمثله لا يدخل في الممكن الذاتي او يكون توقفه من حيث اختيار القادر
ضده او الموجب القوي الممانع وعلى هذا الاخير انه ليس بنقص بل نعلم
بديهة ان استناد شيء ايجابا الى شيء نقص بالنسبة الى ذلك الشيء المستند
اليه والى الغير الذي لا يقدر على رفعه وكل استناده الى قادر قوي
لا يقدر غيره على رفعه نقص بالنسبة الى ذلك الغير فان الاول لا
يتمكن من ترك فعل بنفسه والثاني لا يتمكن من دفع فعل غيره وكذا
الثالث ومن هيهنا يعلم ان النقص في المبدا الذي يلزم الاشعري
من قوله باستناد صفاته تعالى اليه على سبيل الايجاب ليس بانقص من النقص
الذي يلزم الثنوية في قولهم باستناد العالم الى الهين اثنين ويمكن
ان يستدل على التعميم بهذا المعنى بالادلة السمعية فان السمع لو توقف
فانما يتوقف على عموم القدرة للكائنات لا على عمومها للممكنات
الذاتية على الاطلاق فلنرجع الى ما ذكره الشارح من الدليل وحاصله
ان الامكان المشترك بين الماهيات الممكنات دليل على احتياجها

الى القادر وانت خبير بان غاية ما يلزم منه احتياجها الى القادر
بعد تسليم المقدمات واما لزوم القدرة باحد المعانى الثلثة
منه فلا لجواز احتياجها الى غيرها ايض فلا يلزم ان يكون شئ
من الممكنات بصحيح الصدور عنه اذا شاء لجواز توقفه على ممكن
اخر موجبا او مختار والظ ان هذه المسئلة ليست بمبنية على
اثبات التوحيد فيحتمل ح ان يتوقف على واجب موجب او مختار
وفى شق الاستناد الى المختار يمكن ان يكون المؤثر القادر المفروض
اولا غير مؤثر اص بل ينفرد القادر الاخر بالتاثير او عمهما التاثير
من ان يكون بواسطة وانتفاء التوحيد لم يلزم المط ايض لجواز
استناد التاثير الى بعض الممكنات على وجه ينفرد بالتاثير
فعلى تقدير تاثيره لا مدخل للواجب فيه فى هذه المرتبة لان تاثيره
سابق على هذا التاثير فلم يلزم الفعل لتاثيره بل بعد تاثيره
وارادته بقى الاختيار للفاعل الثانى فى ايجاد الفعل وعدمه
ولو قلنا بان تاثير القادر فى الاثر لا يراد به ان يترتب على تاثيره

لزوما

لزوما ووجوبا فى شئ من التقادير بل المراد ترتبه عليه فى الجملة
اعم من ان يكون على سبيل الوجوب او لا امكن ان تصدق المعنى
الثانى على سبيل العموم دون المعنيين الاخرين ولو لم ناخذ التوحيد
لم يلزم المط اصلا وفى كل من الامرين نظر اما الاول فلما اشرنا
اليه من ان كونه معنى للقدرة مستلزم لكون العاجز وغيره قادرا
واما الثانى فلانهم اخذوا عموم القدرة فى برهان التمانع الذى
هو العمدة فى التوحيد وتفصيل المقام ان هذا الدليل مبنى على
مقدمات الاولى ان الامكان علة الاحتياج الى القادر الثانية
ان المحتاج الى القادر مقدور والثالثة ان كل ما هو مقدور
مقدور له تع ويرد على المقدمة الاولى ان الامكان علة الاحتياج
الى المؤثر اما الى المؤثر القادر فلا وهو الذى اورده الش وجوابه
ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر الواجب والمؤثر الواجب
قادر لما ثبت اولا وفيه ان الدليل السابق انما يثبت قدرته
بالنسبة الى الحوادث اذ فيها يلزم التس واما بالنسبة الى جميع المعلولات

والا يلزم التس لان مؤثره لو كان ممكنا احتاج الى مؤثر اخر وهكذا

فلا لجواز ممكن قديم يستند الى الواجب ايجابا كما ذهب اليه
الاشاعره ولا يمكن التمسك فيه بالاجماع لوجود الخلاف اللهم الا ان
يتمسك بالاجماع سبقهم فى ذلك لان الامة كانت تكفر كل قائل
بتعدد القديم ولا يخفى انه كان الواجب الحق الحدوث عام لكل
ممكن وهو علة المقدورية لا ما فى الشرح لانه لم يثبت بذلك
كون الامكان علة للمقدورية بل ان الامكان لا يخ عن علة المقدورية
ملزومية كانت عليته ايضا محل المنع الا ان يراد بعلة المقدورية
ما يتم مستحيل العلة على ان التمسك بالاجماع فى هذا المطلوب قد مر مرارا
ما فيه نعم لو اكتفى فى الاحتياج الى القادر بمجرد كون المحتاج اليه
قادرا ولو بالنسبة الى غيره تم المطلوب لكن يتسع ح دائرة المناقشة
فى المقدمة الثانية واما المناقشة بانه لا نم انه محتاج الى
الواجب فلعله محتاج الى الممتنع فيمكن الجواب عنه بان المحتاج الى
الممتنع بذاته لا بشرط حال من الاحوال العارضة داخل فيما قصدناه
فى الممتنع بالذات اذ مقصودنا بالممكن ما ليس مثله نعم يرد للمناقشة

وهى الحدوث واما انه ملزوم لها فلو على انه على تقدير م

بان الواجب بها الا يكون قادرا ص وبنا الدليل على ثبوت التوحيد فى هذا المقام
بعيد ويرد على الثانية ان الاحتياج الى القادر لا يستلزم المقدورية فان
القادر ربما لم يكن له قوة التاثير فى الشئ نعم يمتنع ان يتحقق ذلك الشئ
بدون تاثيره وهذا الايراد يمكن ارجاعه الى المقدمة الاولى فان القادر
يعتبر فيه امران احدهما تمكنه من الفعل والثانى تمكنه من الترك والذى سبق
كان باعتبار الامر الثانى وهذا باعتبار الامر الاول والجواب عنه ما سبق
الايماء اليه من انه موقوف ح على تاثير ممتنع والموقوف على الممتنع خارج
عما نحن فيه ويرد على الثالثة ان كل ما هو مقدور لا يلزم ان يكون متعلقا
له تعالى لجواز ان حصل بعض المقدورات ببعض القادرين وهو ما ذكره
الشارح ثانيا وجوابه ان المراد بكونه مقدورا له تعالى انه مقدور له اعم
من ان يكون بواسطة او بدونها والقادر اما ان يكون هو الواجب تعالى
او يستند اليه وهذا ايضا انما يتم لو بينا الكلام على ثبوت التوحيد
والا فالحصر المذكور ممنوع ثم لو اكتفينا فى قدرته تعالى بقدر الواسطة
انتظم الكلام والا لزم الاحتياج الى اثبات استناد الواسطة الى الواجب

بالقدرة بان يقال انها محتاجة الى الواجب وتاثيره بالمعنى الاعم
وتاثيره منحصر فيما هو على سبيل القدرة وح يلغو المقدمتان
الاخيرتان ومن ههنا يظهر ان اثبات المقدمة الاولى بما
سبق ذكره متضمن لاستدراك المقدمتين الاخيرتين وح ينبغي
التصرف في تقرير الدليل وعلى التقديرين يتوجه عليه ان القدرة
هو التمكن بالفعل بحيث لو شاء مطلقا فعل ولو لم يشاء لم يفعل
او بحيث لو شاء ولم يمانعه شئ اقوى او مساو فعل والا فلا وشئ
من المعنيين لم يثبت لجواز ان يشاء الفاعل الاول الفعل بفعل
الواسطة ولم يمانعه مانع من الخارج ولا يتحقق الفعل لان الواسطة
لم يفعله وهو ما اشرنا اليه فان قلت يرد عليهم هذا انهم ذكروا ان عموم
القدرة مما يثبت به بتصديق المعجزة لمدعى النبوة بان يقال ان
الخارق فعل الله واجراؤه على يد الكاذب اغراء على القبيح من العالم
به وبقبحه وهو قبيح منه فيعلم انه صادق فيقال لعله فعله
نعم بواسطة وفعله كذلك يمكن ان يشتمل على القبيح كما في افعال

المكلف

٧١

المكلف قلت تمكين المكلف من مطلق القبيح وان علم فعله له مسلم
لكن ثم انه غير قبيح لكن الكلام في ان تمكينه من بعض القبائح كاضلال
الناس من غير قيام الحجة عليهم قبيح بغير تمكينه من اضلالهم اقامة
الحجة عليهم وتمكينهم من التخلص عنه غير قبيح كما في تمكين ابليس من
اضلال بني ادم مع ازاحة علة اتباعه والركون اليه بنصب الحجج و
ارسال الرسل وههنا ليس الامر كذلك فانه اذا ظهر الخارق على يد
الكاذب لم يتم الحجة على المكلف بترك اتباعه والتوقي عنه وهذا
قبيح منزه افعاله تع عنه فتامل لا خفاء في ان امكان الصدور
آه الذي يفهم من هذه الحاشية انه تخصيص الامكان بالامكان الوقوعي
الذي لا يعم كل ممكن ذاتي وبذلك يندفع احتياجه الى الموجب الذي
لا امكان له ولا تاثيره وهذا مراده من امكان الصدور عن الغير فان
الظ انه غير الامكان الذاتي والا لم يحتج الى هذا التغيير والعدول عن
العبارة المعهودة في التعبير عن الامكان الذاتي وبهذا التخصيص ثبت
ان الامكان علة للاحتياج الى الواجب تع واما انه علة للاحتياج من اليه

حيث انه قادر فلا لجواز ان يكون له جهتا ايجاب وقدرة ولو ثبت

انه ليس فيه جهة ايجاب فليس لان الامكان بالمعنى المذكور علة للاحتياج

اليه بل لان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر وخصوصية المؤثر اتفق

ان كان قادرا ولعل الباعث عليه امر اخر لا الامكان والا كان مطلق

الامكان علة للاحتياج الى العالم الحي البصير الى غير ذلك

من الصفات ولم يقل بذلك احد ولهذا ضم اليه قيد الارادة فصار

الحاصل ان كل ما له امكان الصدور عن الواجب تعالى في الجملة وذلك لا

يتصور الا بارادة كما يعلم بدفع منع الثالث في الحاشية التالية فيثبت ان

كل ممكن الصدور عن الغير ممكن الصدور عنه تعالى بالارادة فالصدور

بالارادة عام نوع علة للمقدورية الصادرة بالنسبة الى ما يصدر عنه

فيكون كل ممكن الصدور عن الغير مقدورا للواجب هذا غاية توجيه

كلامه بحيث لا يكون قيد الارادة لغوا في البين وفيه نظر لان امكان

الصدور بالارادة اما ان يراد به الامكان الخاص فهو عين معنى

القدرة فلا يحتاج الى قيد الارادة ان كان المراد تحصيل معنى لا ينفك

امكان الصدور عن الغير له مم

عن القدرة

عن القدرة بان يراد بالعلة في هذا المقام هذا المعنى وما يقرب منه وان

كان المراد العلة بالمعنى المتبادر ففيه ان القدرة مع قيد زائد كيف

يكون علة لنفسه بدون هذا القيد وان اريد الامكان العام فامكان

الصدور جزء لمعنى القدرة وقد ضم اليه قيد خارج عن معناها وتفرع

عليها فان الارادة عندهم فرع القدرة لكونها مخصصا لاحد طرفي

القدرة وترجيحا للمتساويين بالنظر اليها من باب تبعية العارض

للمعروض فكيف يكون جزء الشيء مع المتاخر عنه علة له واما ارادة المعنى

الاخص من العلة ففاسد جدا لان المقصود لو كان اثبات استلزام امكان

الصدور بالارادة للمقدورية كان الواجب ان يستدل عليه باستلزام

انتفاء الثاني لانتفاء الاول لا ان يعكس الامر كما تعلم المحشي نعم

لما كان استلزام الارادة للقدرة واضحا لا ريب فيه وكان الاشكال

في تقدمه نبه عليه بهذه العبارة ولا يخفى ان قولنا ما لم يكن كذا لم

يكن كذا والذي لم يكن كذا لم يكن كذا عبارة في العرف عن تقدم

المنفي الاول على المنفي الثاني واشتهر التعبير بها عنه وصار كالعلم

كما في قولهم الشيء ما لم يوجد لم يوجد والشيء ما لم يتشخص لم يوجد
وعكسه حيث جعلوهما دليلا على تحقق المذهبين المشهورين في
تقدم التشخص على الوجود وايضا يرد عليه ان هذا توجيه بعيد فان
ما يثبت عموم امكان صدوره عن الواجب بالارادة يثبت عموم المقدورية
فيكون توسيط امكان الصدور بالارادة ضايعا والحاصل انه لا
يفهم لما فعله في صدر الحاشية غرض محصل ثم لما اثبت تعلق
قدرته تعالى بالجميع فصل الكلام في كيفية ذلك التعلق بناء على المذاهب
ففصل اولا على مذهبي الاشاعرة والمعتزلة فجعل كل الممكنات مستندة
اليه والى قدرته تعالى بلا واسطة على الاول وعلى الثاني عمم الاستناد
ثم فصل ثانيا على مذهب الحكيم بان ما يمكن وقوعه بالنظر الى علمه تعالى
بمصلحة النظام الاعلى فهو متعلق قدرته تعالى الجامعة لشرايط التأثير
اما بلا واسطة كما هو مذهب الاشعري وظاهر ما نقل سابقا عن
بهمنيار ونسبه بعضهم الى مذهب الفلاسفة او بالمعنى الاعم كما هو
مذهب المعتزلي والمشهور من مذهب الحكيم كما نسبه اليهم المص في

قواعد

قواعد العقايد مع اتفاقهم على ان صدور غير الحركات من الجواهر انما
هو من الواجب تعالى كما قال المص في شرح الاشارات من ان الفلاسفة
يجعلون العقول آلات ووسايط لا مؤثرات واما قدرته تعالى على الاطلاق
فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير يعني ان قدرته مع قطع
النظر عن اجتماع شرايط التأثير متعلق بجميع ما هو ممكن الصدور عن
الغير سواء كان ممكن الوقوع بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى او لا هذا ظاهر
كلامه ويحتمل ان يريد ان التردد والخلاف في تعلق قدرته ببعض ما يمكن
وقوعه بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى بواسطة او بلا واسطة انما هو
في القدرة الجامعة لشرايط التأثير واما قدرته بدون هذا القيد
فهو متعلق بجميع ما يمكن وقوعه بالنظر الى علمه بالنظام الاعلى وفيه
انظار الاول ان الجزم بان القائل بكون الممكن لا شيئا محضا لا يصح ان يكون
الممكن عنده موجدا لشيء حتى الحركات وجعل مجوز ايجاد الحركات من الممكن
مقابلا للقائل الاول ينافي ما سبق من ان ما نقل عن بهمنيار لا ينافي
كون حركات العباد صادرة عنهم ويمكن الجواب بالتكليف وذلك بان يق

ليس مراده ان المستند يكون الممكن لا شيئا محضا يلزمه ان يقول
بعدم كون الممكن موجدا مطلقا حتى للحركات بل مراده ان من نفى
كون الممكن فاعلا مطلقا مستندا بذلك سواء كان هذا القول
لا لما الذلك السند او لا يكون الا من عنده كذا وحديث استناد
بالدليل المذكور استطرادى الثانى ان ضرورة قدرة القادر على
ايجاد المحرك على ايجاد الحركات ثم لما عرفت من تحقيق معنى القدرة وانه
يجب ان يكون بحيث يترتب على تاثير القادر ولا يتخلف عنه
اما مطلقا او بشرط عدم المانع والقادر على المحرك لا يلزم ان يكون
قادرا على الحركات فالواجب ان يوخذ شموم القدرة من الماخذ
الذى ذكرناه او من غيره الثالث ان قوله والحاصل ان قدرة الواجب
الحق وبراءه ليس على ما ينبغى فان التفرقة بين القدرة الجامعة لشرائط
التاثير وغيرها الذى هو ملخص هذا الكلام لا اشعار به فيما سبق
من الكلام فجعله حاصلا لما سبق باعتبار ان بعض التفاصيل مشترك
لا يخ عن حزازة الرابع ان كلامه فى هذا المقام مشعر بان من جوز

ايجاد

ايجاد الممكن فانما يجوز ايجاده للحركات دون غيرها من الاعراض
وكلامه فيما سبق كان دالا على انه يجوز ايجاده المطلق الاعراض المقارنة
للموجد وكلامه ههنا ايضا لا يخ عن نوع اشعار به ففيه اضطراب ما
الخامس ان قوله واما قدرته على الاطلاق آه ان حمل على المعنى الاول
الذى ذكرناه فيرد عليه ان الدليل لا يدل على شمول قدرته تعالى على
الوجه الذى حرره فان غاية ما لزم انما وقع فى العالم يجب استناده
اليه تع واما ان ما وقع او لم يقع من الممكنات لو مستند اليه تع
فلم يلزم مما ذكره فضلا عن ان يلزم انه بواسطة او بلا واسطة
وان حمل على الثانى فيتوجه ايضا ان القدر المعلوم مما ذكره هو استناده
اليه فى الجملة واما بلا واسطة فلا يلزم اصلا ويمكن ان يوق المتبادر
من قوله ما هو ممكن الصدور عن الغير معنى اخص من الامكان الذاتى
فادت المراد به ما لا مانع من وقوعه سوى عدم موافقة النظام
الاعلى ومن البين انه لو كان موقوفا على غير ما يستند الى الواجب تع
لم يكن كذلك هو مما يستند اليه تع او الى ما يستند اليه تع والمانع

عنه منحصر في العلم بعدم موافقته للمصلحة وهو لا ينافي القدرة المطلقة

فيندفع الايراد الا ان ما لوحنا اليه من ان القدرة على الواسطة

لا توجب القدرة على المعلول البعيد بهذا المسلك باق غير مندفع

هذا قوله باتفاق المليين اقول ظاهره انه حمل القدرة على صحة

انفكاك المعلول عن العلة وصحته على ما سبق منه وانت خبير

بان التفصيل في الحاشية السابقة باستجماع الشرايط وعدمه

وتوسط الواسطة ونقيضه وكون امكان الصدور بالارادة

وعدمه علة له والفرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة فيه لا يلائمه

اصلا فالظ انه اراد به المعنى المعروف ودعوى الاتفاق فيه

سهو ظاهر لان الاشاعرة ينكرونه اشد تنكير حيث جعلوه تع

موجبا في صفاته وايضا لو جنحنا الى دعوى الاجماع فنسبة

الاجماع الى اصل المدعى والى هذه المقدمة على السوا فان الاشاعرة

ايض قائلون بعموم قدرته فيما سوى صفاته تع والمعتزلة ايض

قائلون بشمول قدرته واذا عممنا التعميم الذي ذكره ره

٧٠

بل وان لم نعمم ايض فان المحشي ره زعم انهم لم يخالفوا في عموم القدرة

لكل شيء وانما خالفوا في عموم الارادة قوله ولما كان مقدور

المقدور للشيء اه قد عرفت ما فيه قوله والمعتزلة لم ينفوا امكان

تعلق قدرته الواجب تع آه حاصله ان هذا السند ليس على ما ينبغي

لان المعتزلة انما يخصصون خلق الاجسام بارادة الله تع لا بقدرته

فانهم قايلون بانه تع قادر على جميع الممكنات لكنه يمتنع ان يريد

بعضها لوجوب ضده عليه وهذا مبني على جعل الباء داخلا على المقصور

وبكون المعنى ان قدرته تع مختص بخلق الاجسام لا يتجاوزه الى

خلق مثل افعال العباد او الى خلق شيء على سبيل الحصر الاضافي

على ما هو المسطور في الكتب وانما حمله على ذلك ولم يحمله على ان يكون

الباء داخلا على المقصور عليه ويكون المعنى ان خلق الاجسام مختص

بقدرته تع لا يتجاوزه الى قدرة العبد فيكون قدرة العبد

لا يتناول لخلق الاجسام فثبت ان لبعض المقدورات وهو خلق

الاجسام خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين وهو الله تعالى

حقيقيا الا ان تخصيص القول بالمعتزلة يأباه وقوله كما يعلم من ادلتهم
اشارة الى انهم استدلوا عليه بان فعل العبد ومثله قبيح وظاهر
ان القبيح علة لعدم تعلق الارادة لا القدرة وهذا من المحشي بعيد
كان نزاعهم في عموم القدرة مشهور حتى انهم يخصصون الظواهر
الدالة عليه كقولنا ان الله على كل شيء قدير وتارة يأولونها
بانه قادر على المنع منها والتمكين لها والدليل الذي من التعليل
بالقبح دليل النظام وعدم دلالته على انه ليس مقدورا له تعالى
ايرادا ورد على كلام في الكتب الكلامية مشهور بينهم وسيجيء في
الشرح ومن ادلتهم على ان مقدور العبد بعينه ليس مقدورا له تعالى
ان تخالف الارادتين في ايقاع الفعل وعدمه يستلزم اما اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما او عجز احدهما وسيجيء مع جوابه في المتن و
الشرح ولا خصوصية لهذا الدليل بنفي الارادة بل لو تم لنفى القدرة
ايضا قال الشارح والمشهور في الاستدلال اه هذا الدليل لو تم
امكن حمل كلام المص عليه بان يكون مراده بالعلة المركب من المقتضي وعدم

دكره ص

المانع

للمانع ولما لم يكن شيء منهما مختصا بممكن قال وعمومية العلة يقتضي عمومية
الصفة يعني ان الذات التي هي المقتضية للقدرة ولا خصوصية لها بممكن
دون ممكن والامكان الذي هو كذلك عامان فالصفة عامة ثم لا يخفى ان هذا
الدليل هو المختار للاشاعرة وهذا يستدعي كون صفاته تعالى متعددة
وان خصص الامكان بامكان الحدوث لم ينحصر المصحح في الامكان فكان
ينبغي ان يقرر الدليل على وجه اخر لا على هذا الوجه حيث حصر المانع
في الوجوب والامتناع واستدلوا بكون الامكان بنفسه على كونه مصححا
للقدرة كما ذكره الشارح على انه على هذا لا يدل هذا الدليل على عموم قدرته
تعالى بالنسبة الى الممكنات التي لم يتحقق حدوثها اذ لعل بعض الممكنات حتى
تقدير وجوده يكون قديما والتمسك بالاجماع لا يغني من جوع فان هذا
المط عندهم لا يستدل عليه بالاجماع كما صرحوا به لان ثبوت حجية الاجماع
عندهم موقوف على عموم القدرة كما سبق فان قلت يمكن ان يثبت عموم
قدرته اولا بالنسبة الى جميع الحوادث بهذا الطريق ثم يثبت بالنسبة
الى جميع الممكنات بالاجماع على عدم امكان قديم ما قلت كان اللايق ح

ان يعقد مسئلتان ولا يحمل مسئلة واحدة على ان الاجماع لو قام فانما
هو على كون القديم غير موجود لا على عدم كون بعض الممكنات بحيث
لو وجد كان قديما وايض بعد التمسك بالاجماع لا حاجة الى هذه
المقدمات بل اصل المط اجماعى كما ذكره المحشى لكن عرفته قال
الش فهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه آه اقول فيه بحث
اما اولا فلانه على هذا يلزم ان يجرى الدليل فى عموم قدرته
تع بالنسبة الى الممتنعات ايض لان المعدومات ليست بشيء
ولا تمايز فيه فلا معنى لكون بعضها ممكنا وبعضها ممتنعا فاما
ان يقدر على الكل او لا يقدر على شيء بل نقول قدرته على الممكنات
دون الممتنعات مع انه لا تميز ام مما لا وجه له فاذا جوز مثل
هذا التميز فى المعدومات اى مثل ان يكون بعضها مقدورا
دون بعض وبعضها ممكنا دون بعض بعدم تجويز اختلاف
نسبة الذاتيات اليها بعد ذلك باطل صرف وتحكم بحت واما
ثانيا فلما قيل ان عموم قدرته تع وخصوص قدرة العبد

فاما ان يكون الكل ممكنا او ممتنعا م م

مع عدم التمايز بين المعدومات ام مما لا معنى له ولو قيل العقل لقدرة
العبد نسبته الى بعض الممكنات المعدومة دون بعض انتقض الدليل
وبطل فظهر بهذا ان اثبات عموم القدرة وتصحيحها موقوف
على ثبوت المعدومات لا على نفيها على عكس ما قالوا واما ثالثا فلان
الامر الاول لو تم ثبت المطلوب لم يحتج الى الامر الثانى لان المعدومات
لما كانت لا شيئا محضا لا تمايز بينها اصلا لم يتصور اختلاف نسبة
الذات اليها سواء كانت لها مادة اولا ولو جوز ان يكون له مع كونه
نفيا صرفا اختلاف احوال لم تنفع نفى المادة اصلا لان الاحوال المختلفة
لا تنحصر فى المادة وشبهها فتامل قوله انما الفرق فى دفعه الى آخره
وجه البناء واضح وما ذكره ره لا يرتبط بوجه من الوجوه بما ذكره الش
على ما هو دابه وعادته ودفع المنع من قبل الاشعرى تخصيص الممكن
بما هو ممكن الصدور عن الغير ودعوى ان الممكن يمتنع ان يوجد
شيئا وهذا على تقدير ان يكون الاشعرى امتناع صدور ممكن
عن ممكن لا عدمه وعن قبل المعتزلة اكتفى بدعوى ان ما هو ممكن

مذهب م

الصدور عن الغير يمكن ان يكون متعلقا القدرة الواجب وان لم
يكن متعلقا الارادته فلو بينا الكلام على تعلق القدرة بلا واسطة
كان دعوى خالية عن الدليل ممنوعة وان حملنا الكلام على التعلق
بالمعنى الاعم امكن استناده الى القدرة المستجمعة ايضا وقد سبق انه
ممكن التوجيه فتامل **قوله** اقول على قاعدتها الا يلزم اه لا يخفى ان
امتياز المعدومات يوجب ان يخطر بالبال المانع احتمال ان يكون
لبعض القادرين خصوصية ببعض المقدورات المعدومة ولعله
اراد ان قاعدة المعتزلة وهو التقبيح والتحسين العقليين لا يقتضي
الاحتمال عدم تعلق الارادة لانها لا ينافي تعلق القدرة كما يحكم
به العقل فان ارادة القبيح وفعله قبيح واما التمكن منه مع تركه دائما
عن محض فهو كمال وحسن فهذه القاعدة لا يصير الانشاء لهذا
الاحتمال فالاستناد بقاعدتهم ليس ملزوما واما هو بصدده
فالسند ليس على ما ينبغي لعدم كونه ملزوما وليس هذا دفعا
للمنع بل هنا قشر في السند واما دفع المنع فقد اشار في الحاشية السابقة بقوله

وفي الامرين معا نظر اما الاول فلان الشارح لم يتعرض لقاعدة
التحسين والتقبيح العقليين فبناء الكلام عليه قبيح جدا واما الثاني
فلما عرفت ان دفع المنع اما باثبات تعلق القدرة بلا واسطة
فدونه خرط القتاد واما باثبات تعلقه بالمعنى الاعم فقد عرفت
ايضا انه لم يكن حينئذ لتخصيص القدرة المجردة عن الارادة لهذا التعلق
وجه فان الارادة ايضا متعلق على هذا الوجه بجميع ما هو ممكن
الصدور عن الغير ويمكن ان يقال هذا انما يرد لو كان مراده بما
هو ممكن الصدور عن الغير ما يقع تحت الوجود ويحيط به سور
الكون في احد من الازمنة وليس كذلك بل مراده به ما لا مانع من
وجوده سوى عدم ملائمته النظام الاعلى فنقول ح كل ما هو مما يمكن
صدوره عن الغير مع قطع النظر من مصلحة النظام وكل ما يمكن
صدوره من غيره مع قطع النظر عن تلك المصلحة يجب ان يمكن
ان يدخل تحت تاثير الواجب بواسطة او بدونها والا لكان
من مانع من الوجود سوى مصلحة النظام فيكون متعلق القدرة د

الاراده لكن بقى الكلام فى ان معنى القدرة لا يتحصل بمجرد الاستناد
بواسطة وقد فصلنا جميع ذلك قوله نعم قبول الوجود وقبول
الحركات آه فيه ايضا نظر اما اولا فلان عدم امكان الايجاد
الآنى واجب الوجود لا مدخل له بما ذكره الش فان مراده ان واجب
الوجود لعله لا يتمكن من ايجاده لعدم استعداد المادة له وان
خصص الكلام بما هو ممكن الصدور عن الغير احتمل ان يستند
الى الواجب بطريق الايجاب فان قال التاثير بطريق الايجاب
لا امكان له فى الواجب بناء على اجماع المليين لم يحتج الى ان القدرة
مقتضى الذات ولا الى ان الامكان مصحح لتعلق القدرة بل كان يتم
الكلام بان ما هو ممكن الصدور عن الغير يستند الى الواجب
بالاخرة وتاثيره لا يكون الا بقدرة والحاصل ان هذا المحقق
مخلط فى هذه الحواشى واما ثانيا فلانه ادعى سابقا ان ما نقله
عن بهمنيار لا ينافى كون افعال العباد صادرة عنهم وههنا
يقول قبول الوجود وقبول الحركات يتحقق فى الممكنات

دون

79

دون صدورها وهذا منافاة ظاهرة قوله هذا لا يوجب
تجويز صدور ممكن عن غير الواجب وفى بعض النسخ هكذا هذا لا يوجب
تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب ومعناه على الاول ان استعداد
المادة لصدور ممكن دون آخر لا يوجب صدور الممكن الآخر
من غير الواجب نعم لانه لا يصدر عن صادر اصلا عنه نعم ايضا فلا
يكون مقدورا له نعم فجوابه ح ان الكلام فيما هو ممكن الصدور عن
الغير فهذا الممكن خارج عما نحن بصدده وان اريد الممكن الذى بسبب عدم
المادة لحدوثه لا يصدر عن الواجب فقد عرفت ان الممكن واجب الانتهاء
اليه نعم اما بواسطة او بدونها او مع ذلك فلا مدخل فى هذا المنع
ح لقانون الحكمة اذ منع استناد وجود الممكن اليه نعم لا يتوقف على
استعداد المادة وعدمه وعلى الثانى ان هذه لا يوجب تجويز عدم
صدور ممكن يستعد له المادة عن الواجب نعم لانه لا منافاة بين استعداد
المادة له واستناده اليه نعم فهذا السند لا ربط له بالمنع سواء
كان المدعى استناد الممكنات اليه نعم بواسطة او اعم منها على ذلك

فضلا عن ان يكون صادرا عنه
نعم لكنه ليس صادرا منه

قد عرفت ان المدعى الثانى والدليل قائم والمنع ساقط
واما الممكن الذى لم يستعد المادة له فخارج عن النزاع هذا مراده

قوله لا يخفى ان المدعى ان نسبة الذات آه اما التخصيص الاول
فلا طائل تحته لان عموم القدرة بهذا المعنى يتحقق
فى كل قادر الا ان يق يحتمل فى غيره من القادرين ان يصدر
عنه بعض ما له امكان الصدور بطريق الايجاب واما
منه تعالى فلا لان الدليل دال على ان كل ما يصدر عنه
تعم بطريق الاختيار لوقوع الاجماع على حدوث كل ما يصدر
عنه تعم وانت خبير بانه لا ينفع فى رد التوضيح لان لهم
ان يسلموا ذلك ويقولوا مع ذلك بمقالتهم واما التخصيص
الثانى فعليه فيه نظر اما اولا فلان كل ما هو ممكن الصدور
عن الغير فكما ان نسبة الذات اليه على السواء كذا نسبة
الارادة والعلم لان كل ممكن الصدور عن الغير ممكن الصدور
عنه تعم الا ان يوجه بما وجهنا اليه واما ثانيا فلان استواء

النسبة

النسبة لو ثبت صدقها المستمسك لكان بالاجماع كما اشار اليه
وانت خبير بان هذا المستمسك فى مسئلة يذكر فيها خلاف
الثنوية ضعيف جدا لان التوحيد وكون ما يستند اليه تعم
حادثا حتى يلزم تاثيره تعم بالقدرة فى كل ما يمكن صدوره عن الغير
ممنوعان فى هذه المرتبة فالصواب فى هذه المسئلة ما اشرنا
اليه ان المراد بالممكن الذاتى فى هذه المسئلة ما لا يستلزم بذاته
مع قطع النظر عن ممانعة الغير محالا ذاتيا ولا يبعد ان يق هذا
المعنى والمعنى المشهور وهو ما لا يابى بذاته الوجود والعدم
متساويان فان المراد به ما لا يابى بذاته ولو بواسطة لوازمها
الذاتية الوجود والذى يابى كل داخل فى الممتنع كما ان لما يستلزم
الوجود ولو بواسطة داخل فى الواجب كما صرحوا به ونقول
لو لم يكن ممكن مقدورا له تعم فاما لقصور القوة الفاعلة
عن ايجاده او لمانع معارض يقتضى ضد وجوده اولانه على
تقدير استناده اليه تعم يكون على سبيل الايجاب فلا يمكن

ولا يتمكن من تركه والكل نقص وقصور والعقل الخالي عن الوساوس
الطارية يحكم بان صانع هذا العالم ومدبره منزه عن النقص
والعجز نعم ربما يعرض الشك في هذا الحكم عند الملاحظة
الاجمالية وتفاصيل الصنايع والبدايع وما اودع فيها من الحكم
والمصالح ينكشف غياهب الشكوك ويزول حجاب الارتياب
عن بصائر اولى الالباب وهذه الطريقة دالة على عموم القدرة
لكل ممكن ذاتي ويمكن الاستدلال برعاية الحكم المشاهدة في
الكاينات والفاسدات فان النفس اليقظى يستشهد بان هذه
المخصوصيات التي اوثرت على اضدادها ليس صدورها الا عن مراعات
وتدبير ولهذا يعلم ان مودع هذه الفوائد ومرتبها
حكيم لا يصدر عنه شيء ايجابا وانما يفعل ما يفعل اختيارا
ولا يخفى ان هذه الطريقة جزئية لا يدل على عموم القدرة
بالنسبة الى ما لم يوجد من الممكنات الا بالاستعانة بالطريق
الاولى وينبغي ان يعلم ان الطريق الاولى لا يتوقف على ان
يكون الصانع في هذا العالم واحدا بل ما يعلم بالبديهة من انتهاء

لمفهوم موضوع هذه القضية
لكن عند ملاحظة م م

المصنوعات الى واحد يكفي في ذلك فان العقلاء من مثبتي الصانع
كلهم متفقون على وحدة مدبر بعض العوالم وانما عرض لبعضهم
شبهة في وحدة من ينتهي اليه تدبير الكل لما راوا في بعض الصنايع
من سمة النقص والشر فاسندوه الى مبدا اخر ولما خلا عن وصمة
العيب وسمة العوار فلا يعتري شبهة في وحدة صانعها فنقول
ان من ينتهي اليه هذه الاثار الحسنة والافعال البديعة يحكم العقل
بكمالها وبرائتها عن كل نقص وهذه طريقة المؤمنين الاولين
من اصحاب النبي واهل بيته عليهم السلام ثم الطريقة الثانية
انما يدل على صدور تلك الصنايع عن قدرة واما انه عنه تعم بلا واسطة
فلا وقد حقق انه المطلوب في هذا المقام ولا يدل ايضا على ما لم يظهر
اثر الحكمة ورعاية المصلحة فيه ولم يتضح ذلك الاتضاح ولو اكتفينا
ايضا بالصدد وبتوسط على طريقته رحمه الله واغمضنا عما فيه كان
موقوفا على التوحيد فالطريقة الثانية ينبغي ان يحمل دليلا
على اصل القدرة قوله وقول الثنوية من ان الله تعم لا يصير اه

واما عدم معرفة وجوه الحكمة في بعض الاشياء فلا يضر بل هو سر القدرة
الذي استاثر به الله تعالى ويخفى على الملائكة المقربين كما يدل عليه
قوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها الاية فلا ينبغي ان يسال عنه
وكذلك السؤال عن الحكمة في ايجاد الشيطان وجنوده نهى عنها لا تستطيع
الانسان حملها اعلم ان ههنا مذهبين بين المسلمين احدهما ان اسباب
العالم مرتبة ترتيبا ذاتيا كل منها مستند الى سابقه على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف عنه والقدرة متعلقة بكل منها بمعنى ان للقادر ان
يفعل سببه فيترتب عليه المسبب وان لا يفعله فلا يترتب عليه وهذه
الطايفة قائلون بان وجود بعض الاشياء من القادر موقوف على وجود
بعض آخر كالعقول الثابتة ويعبرون عنهم بالقول بتوقف عدم كل
مسبب على عدم سببه ووجوده وما اوردنا عليه من ان القدرة
على الواسطة لا يستلزم القدرة على المعلول البعيد مبني على ان وجوب
ترتب المعلول البعيد على الواسطة لم يثبت بالتقرير المذكور ولو
فرض وجوب الترتب فلا كلام في الاستلزام ولا يخفى ان هذا ايضا غير

القول

القول بالقدرة بواسطة فان معناه القدرة على ايجاد الواسطة التي
هي علة فاعلية للمعلول ولا يلزم على هذا المذهب ان يقولوا بكون
الواسطة فاعلة بل انما قالوا بكونها موجبة وفرق بين الامرين
ولعلهم قالوا في بعض الموارد بكونها فاعلة كالعباد بالنسبة الى افعالها
عند اصحابنا والمعتزلة فهم يثبتون قدرته تعالى عليها بما اشير
اليه من الادلة فعلى هذا المذهب ينبغي ان يقال يتحقق المصلحة في
احداث السلسلة ويراعي الحكمة والخير في جملتها دون تفاصيلها لان
التفاصيل والخصوصيات لما كانت واجبة في الجملة وضرورية
لها على هذا التقدير لم يتوجه السؤال عنها بعد احداث الجملة و
هذا هو المناسب لطريقة المعتزلة ومن يحذو حذوه وثانيهما
ان كل فعل وكل معلول لا يصير واجبا بالنسبة الى سابقه وجوبا
سابقا بل ايجاد كل معلول انما هو على سبيل الجواز من غير
وجوب سابق نعم ربما تحقق هناك وجوب لاحق بالنسبة
الى لواحق المعلول او بالقياس الى الامور السابقة عليه لشرط

ان يكون تابعا للمعلول كالعلم وشبهه على ما سبق فى الكتاب

وهذا هو اختيار بعض اصحابنا ايض وهو المناسب لطريقة الشيخ

واصحابه وعلى هذا يجب ان يق بالحكمة والخيرية فى كل معلول

معلول مع قطع النظر عن المصالح المترتبة على الجملة من حيث هو

جملة وهذه الفرقة ايض قائلون بتوقف وجود بعض الاشياء

على بعض كالغرض بالنسبة الى موضوعها نفى ههنا شئ وهو ان

الثنوية لا يستفاد من دليلهم الا انه تع لا يكون مبدا للشر

واما انه غير مقدور او غير مراد فلا يتعين فهمه من كلامهم اذ

ربما قالوا بانه تع قادر على الشر ان شاء فعله وان لم يشاء لم

يفعله لكنه لم يشاء فلم يفعله كما يقوله اكثر المعتزلة بل الاشاعرة

فانهم يقولون ما لم يشتمل على حكم ومصالح وكان عبثا لم يشاء

الله ولم يفعله لكن لو شاء لفعله لكنهم يقولون يمكن ان يشاء

الله تع ذلك العبث وان لم يجر عادته به والعدلية يقولون

بعدم جواز ارادته عليه ولو فرضنا ان الثنوية قالوا كما قاله

العدلية

العدلية لم يكن مخالفا لقولهم هذا ان الواحد لا يكون خيرا ولا شريرا

بل لو قالوا كما قاله الاشعرية ايض كان الامر كذلك اذ لا منافاة بين دعوى العلم

الضرورى بعدم كون الواحد خيرا وشريرا وبين كون الواحد قادرا

عليهما والعلم بذلك فجعلهم قول الثنوية مخالفا فى هذا الاصل بعيد عن

الصواب جدا بل الصواب ان المخالف فى هذه المسئلة هم الاشاعرة القائلون

باستناد صفاته تع اليه على سبيل الايجاب ثم ان كثيرا منهم اعترفوا

بان ثبوت دليل السمع ودلالة المعجزة موقوف على ثبوت عموم القدرة

قال المحقق الدوانى فى شرحه على العقائد كون شمول القدرة مما لا يتوقف

عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال

فقط لكفى فى صدور الارسال منه لكن اثبات ارسال الرسل

يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل الله

تع خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا

خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبى تصديقه بامر

يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف

على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له مثبت لشمول القدرة اذ لا
دليل لنا على ان حصول المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه
المعتزلة واحتمال وجوده فى نفس الامر لا يجدى فاذا تقرر هذا نقول
دلايل عموم القدرة ح لا تتم لانتقاضه بالصفات المذكورة والقول
بان انتفاء التمكن ح الفعل نقص دون التمكن من الترك فعلى هذا
يثبت انها مقدورة له تعالى ثم يستدل على التمكن من الترك بحدوثه
اذ ما يستند اليه تعالى على سبيل الايجاب يجب ان يكون قديما
دليل اخر فى الحقيقة غير ما استدلوا به فى كتبهم ولا حاجة فيه الى
النقص والكمال كما اشرنا اليه وايضا على هذا يمكن ان يكون فعلا
اختيار بالقديم اخر يستند اليه تعالى على سبيل الايجاب فلا يكون
فعلا له تعالى فلا يتم الكلام الا بان يثبت انه تعالى قادر على مثله وممكنه
ولم يثبت بهذا الدليل نعم لو لم يستند الى قديم كذلك بل الى حادث
اختيارى امكن ان يق ان ايجاد الحادث المفضى الى الحادث اختيارا
دال على تصديق المدعى اما اذا اصدر عنه قديم ايجابا فلا

وهذا من مضطرب الاشاعرة ومن جملة ما فيه تشويش من كلامهم
على ان فيه بحثا من وجهين الاول ان شمول القدرة غير موقوف
عليه لدليل السمع على طريقهم لانها مبنية على ان الله تعالى اجرى عادته
بخلق العالم عقيب المعجزة وبعد جريان عادته تعالى بخلق العالم الا معنى
لان يق انه انما يحصل العلم لو كانت المعجزة فى نفس الامر فعل الله تعالى
ونظير ذلك ان يق قد جرى عادته تعالى بخلق الاحراق عقيب مماسة
النار وعلمت تلك العادة ثم يقال انما يحصل الاحراق عقيب
مس النار ولو علم كون صورة النار جوهرا فى الواقع اما لو كان عرضا
ولم يثبت كونه جوهرا فلا يحصل الاحراق وهذا قول مستور النظم
خال عن التحصيل نعم ح لا يلايم التمثيل الذى ذكروه كما سيجى فى
الشرح من حديث السلطان ورسوله وقيامه وقعوده لتصديق
رسوله على ان فيها ايضا سعا اذ يكفى فى مناسبة التمثيل اشتراكهما
فى العلم العادى الثانى ان المذكور فى كلامهم ان دلالة المعجزة
موقوف على كونها من فعله وعللوه بشمول قدرته تعالى والذى

يدل عليه دليلهم المشهور المنقول في الشرح كونه مقدورا له تعم
بان يفعله ويتركه لا ان يمنع غيره من فعله وتركه ايضا فلا يدل على
كونه من فعله نعم فكان الصواب ان يؤخذ ذلك من ماخذ اخر هو قولهم
لا مؤثر في الوجود الا الله كما فعله صاحب المواقف وسيأتي الكلام
فيه انشاء الله تعالى لا من شمول القدرة ودليله وههنا بحث اخر
وهو ان العلم العادي لما لم يستند الى معلومات مترتبة يستلزم
العلم بها العلم بالمعلوم وكان بجريان عادته تعالى بخلقه في
المكلف قام احتمال ان يكون العلم المخلوق غير مطابق لان المحمول
اما ان يكون لازما للموضوع او يكون ثبوته له لان الامر اخر
خارج عن الطرفين معلوم ولو لم يكن شيء من الامرين لم يلزم
العلم بالقضية بل احتمال ان يكون الامر على خلافها لا الخطور
بالبال لا ينفك عنه احد وما يدعى من العلم بالعاديات فظنون
ان اخذت حملية وعلوم ان اخذت شرطية كقولنا ان لم يحدث
امر غريب مغير للعادة فالجبل لم ينقلب ذهبا وفيه تأمل وايضا

لا يجري

لا يجري العلم العادي في المعجزة الاولى للنبي الآن فلا يحصل
فيما تاخر لتوقفه على العلم في سابقه فان العاديات ينبغي ان يعلم او لا
بطريق اخر وجعل العادة طريقة مستقلة للعلم غير محتاج الى اخر باطل
فتامل وسيجيء فيه كلام قوله على هذا يكون مرادهم بالظلمة اه يعني انه
علم من قولهم يكون النور صانعا عالما الى اخر ما قالوا انهم ارادوا بالنور   بدم
والوجود الواجب المنزه عن العدم فيكون مرادهم بالظلمة ما يقابله
وهو الامكان المستلزم للعدم المعرض للفناء فانه منشاء الشرور
والنقصان وقد اول قولهم بما يقرب من هذا التأويل صاحب حكمة
الاشراق وفصل شارحه من اراده فليطلبه من هناك قوله قال
المجوس ان ايجاد امر من ليس شرا اه لما لم يكن ايجاد امر من عين شر
فكيف يصدر الشر منه وعندهم ان ما ليس شرا لا يكون مصدرا
للخير والشر وفوق بين القولين وليس امر من مصدر الخير
لم فلا تناقض ولعدنتا فان قيل لما كان امر من مصدر الشر
وهو صادر عنه تعالى فهو مصدر للخير والشر قلنا احدهما صادر

للشر الا ان تق ايهم لا تقولون ان ما ليس شرا لا يكون مصدرا للشر بل انما تقولون ان الشيء الواحد لا يكون مصدرا لهما صح

بواسطة فلا منافاة لانا انما نفينا ان يصدر عن شيء واحد
الامران جميعا بلا واسطة فتامل **قوله** اي احكام افعال الله تعالى
بان يكون خالية من وجوه الخلل اقول غرضه من هذه الحاشية امران
الاول ان الاحكام عبارة عن امرين عدمي ووجودي وان كان
ظاهر لفظ الاحكام يشعر بالوجودي ويمكن ان يقال الاحكام في
العرف وان كان مشعرا بالوجود لكن الظاهر منه المعنى الذي
يكون ملزوما للبعد عن تطرق الخلل والنقصان والخلو عن
سمات الفتور والابهام ولما اشتمال الفعل المحكم على الفوائد
الجليلة والمصالح الجزيلة قريبا لم يشعر به هذه اللفظة لكن يمكن
بناء لا تغيره الرياح والامطار ولا يندرس بمرور الليل والنهار
لو صادفته وشاهدته عين ذي فطرة لا يطرقه المادة ولا يستنكره الا اهل
العبث والمعاندة توصف بالاحكام ولا يوجد فيه الامر
الثاني فغرضه ان الاحكام وان كان المفهوم منه الامر الاول
لكن المراد منه في هذا المقام الامران معا والثاني ان هذا

الدليل

الدليل دليل على علمه تعالى بالذات وبالغير ولا يختص بواحد منهما
ولكنه على الثاني بالذات وعلى الاول بتوسط الثاني وتقريره ان
يقال احكام تلك الافعال واتقانها على التفصيل المشاهد في الجزئيات
يدل على علمه تعالى بتلك الافعال ولا ينحصر بان الشك عند ملاحظتها
على الاجمال كالوجدانية ونظيره ان من تفطن بنكتة دقيقة في مجلس
وحصل له الجزم بقرائن الاحوال وربما حكى لصاحبه اني تفطنت
بالامر الفلاني في جماعة كذا من فلتات لسانهم وتطاول اقوالهم
وسنخه احوالهم واراد تقرير ماخذ علمه وتحريره له فلا يتاتى له ذلك
ولا يمكنه تلخيصه بحيث يحصل لصاحبه منه العلم ويندفع منه
الشك وان كان عنده ثقة صدقه فالكون ماخذ ذلك العلم محتاجا
الى المشاهدة والتبصر في الحال غير كاف فيه كشف المقال ثم
لما ثبت انه تعالى يعلم افعاله ثبت انه يعلم ذاته لان كل من علم
شيئا يعلم انه الذي يعلم ذلك الشيء او يقال كل من فعل شيئا عالما
به علم انه الذي يفعله والمقدمتان بديهيتان يتوقف العلم بهما على

بموضوعها م

العلم وهو ذاته تعم وهذه هي السياقة المشهورة في هذا المقام ويمكن
ان يقرر بل العقل كما يحكم بان فاعل هذه الافاعيل المشتملة على تلك
التفاصيل من المصالح الجليلة لا يمكن ان يكون جاهلا به يحكم بانه
ينبغي ان يكون شاعرا بنفسه والذي يغيب عنه ذاته وتغفل
عن نفسه لا يتاتى منه صنع تلك الاثار الجميلة وهذه ليست بعد
البداهة بالنسبة الى المقدمة الاخرى فعلى هذا لا حاجة الى توسيط
العلم بالافعال في اثبات علمه بذاته تعم شانه وهو اقرب بان يكون
طريقة الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه على انه يمكن ان
من علم لهذه الافعال وصدور اشتماله على عظائم الامور ومصالح الجمهور
ما لم يعلم انه يتاتى منه ذلك لم يتصد لايجاده واصداره وهذه الطريقة
في التوسيط اوضح من الاولى لان زبما يناقش فيها بان من علم شيئا
او يفعل بفعله يمكنه ان يعلم انه الذي يعلم او يفعل ذلك الشيء والفعل
علم م
واما العلم بالفعل فيحتاج الى ضميمة حدس وان ما يمكن له تعم يجب
ان يكون بالفعل بناء على ما ثبت في موضعه من برائته تعم عن سمات القوة

وشان

وشان الامكان بخلاف هذه الطريقة قوله وعلى التحقيق كونه غير محتاج
آه اعلم ان في اثبات كون التجرد علة للعلم بالذات طريقتين الاولى ان
المرتبط بالغير موجود لغيره كالصورة بالنسبة الى المادة والعرض بالنسبة
الى الموضوع وكالجسم بالنسبة الى اجزائه بل الى اعراضه ايضا وكما
ان المرتبط بالمحل موجود له كذلك المرتبط بالغير لما كان وجوده لغيره
لم يكن وجوده لنفسه وغير المرتبط لما كان وجوده لنفسه كان عالما
بنفسه وفيه بحث من وجوه الاول انهم لما جعلوا التجرد التام عبارة
عن معنى يدخل فيه التجرد عن الاعراض ايضا لزم ان لا يعلم ذاته الا من تجرد عن
مثلها ايضا كانت النفس الناطقة لارتباطها باعراضها وصفاتها او
البدن الذي تعلقت به تعلقا لا يميز بين نفسها وبينه حقيقة
بان لا تعلم ذاتها وليس هذان التعلقان بادون من التعلق الذي
بين الموضوع والعرض وكذا التعلق بين المعلول والعلة فيجب ان لا
يكون معلول عالما بذاته الثاني انهم ان ارادوا بان حقيقة العلم
هو وجود المعلوم للعالم انه امر وجودي بين العالم والمعلوم

المرتبط بالحال والعلم حقيقة
وجود المعلوم للعالم م

وعلاقة ثبوتية بينهما ويندرج ان وجود المجرد لنفسه ليس الا سلب
وجوده لغيره لان بينه وبين نفسه علاقة ثبوتية واثبات
امر زايد على السلب المذكور هناك دون خرط القتاد وقريب من
للمصادرة ولم يتعرضوا لاثباته ايضا على انه لا يمتنع ان يوجد هذه
العلاقة الثبوتية بين المرتبط ونفسه ايضا الا ان يدعى مساوقتها
لسلب الارتباط بالغير فح يتسع دايرة المنع وان اراد وانه عدم وجوده
لغيره كان بعيدا من الصواب فان الظاهر من العلم معنى وجودي هو
الانكشاف والظهور وسيعلم من مطاوى الكلمات الاتية ايضا وايضا
يلزم ان يكون المجرد بالمعنى المذكور معلوما لجميع اغياره لانه
غير مرتبط بشيء من اغياره كما انه غير مرتبط بشيء غير نفسه
الثالث انه يلزم ان يكون المرتبط بالمادة وحلها المجرد عن
العرض معلوما لها وكذا المرتبط بغير المادة اذ يصدق انه غير
مرتبط بشيء غيره وهو خود له فهذا يرد على التفسيرين المذكورين
في البحث الثاني ودعوى ان المادة وغيرها من الماديات لا وجود

لها بالفعل كما سيجيء خال عن التحصيل سيما بالقياس الى ما سوى
المادة وسنوضحه ان شاء الله تعالى الطريقة الثانية ان التفتيش
في حال الموجودات بمعونة الحدس يوجب ان مناط العلم هو التجرد
لانا اذا نظرنا الى البسايط والجمادات وما يجرى مجراها من الابدان الغالبة
عليها الكثافة وغلظ القوام وما هو اشبه بها وجدناها غير مدركة
بل ربما نحدس من ذلك بانها غير قابلة لهذه الصفة بنوعها وطبيعتها
لان كون هذه الصفة في قوة هذا النوع وخلو جميع ما يشاهد
من افراده من ذلك لتخلف الشرايط وتحقق الموانع مستبعد جدا
ثم لما نظرنا الى الحيوان ومشاعره وجدنا المستودع الادراك منها
الطف من ساير الاعضاء واخلى من الاضداد واشبه بالمجردات و
المفارقات عما سواها وساير اعضائها الطف واخف من ساير
الاجسام واذا تفحصنا عن واحد واحد من قواه ظهر ان ما هو اصفى
جوهرا منه هو في باب الادراك اقوى واعم واغنى عن الشرايط
والمعونات وهكذا الى ان يصل الى النفس متدرجا في القوة والكمال

فهناك يكمل ادراك الحيوان ويتم وظاهر ايضا ان مدركات
هذه القوى متفاوتة في الوضوح والانكشاف تتفاوت
لطفها وتشبهها بالمجرد وتنزهها عن المادة وغواشيها واقواها
في باب المدرك صور النفس فان بين صورها وصور الحس تفاوتا
في سلطانها عليها بالتحليل والتفصيل والاطلاع على كنهها و[لا]
وما تضمن فيها وقصر النظر على ظواهر الجسم واعراضها غير واصل
الى اعماقها وما اشتمل عليها ومن ههنا يتحدس ان مناط الادراك
بمعنى كون الشيء مدركا بالكسر ومدركا بالفتح هو التجرد لا امر اخر [احضى]
محفوظ في هذه المراتب مشترك بينها ولما كان المقام مقام حدس
لم يقدح ورود المناقشة عليه كما يظهر بالتامل فيما ذكرنا من بيان
مشابهة الات القوى المدركة التي هي اجسام بالمفارق فان اكثره
مقدمات خطابية غايته جهد الانسان فيها الظن وهذه الطريقة
اسلم من الاولى مراده ان المشهور بين الجمهور ان تجرده تعالى عبارة
عن كونه غير جسم وغير جسماني لان اكثر الناس لا يعتقدون

واقرب اذا ابرزهذا اسهل
على الطريقة الاولى ح

بتجرد وجوده تعالى عن الماهية وبعضهم كالاشاعرة زعموا كونه تعالى محلا
للاعراض متكثرة فنفي ان يكون التجرد فيه تعالى بمعنى تجرده عن المادة
ولواحقها واما على التحقيق فتجرده تعالى اقوى مما يزعمون لانه
على ما يصفونه لا يصفو عن شائبة تعلق اما بهويته وماهيته
فلتعلقه بوجوده وصفاته ايضا ولما وجوده فلتعلقه بالمهية
وعلى هذا ينبغي ان يراد من الاعراض ما يتناول الوجود والا فماهيته
على مذهب نفات الصفات مجرد غاية التجرد ولا فرق بينه وبين ما
سماه تحقيقا وح هذا انما يتم لو قلنا بعدم كون وجوده تعالى
زايدا عليه اصلا بان يكون صدق الوجود المطلق عليه بعروض لا
عند القول في معنى موجوديته وهو خلاف التحقيق او على بعض
المذاهب كما ينقل عن المتالهين والصوفية ولعله عن الاسرار التي
اوحى اليه وعلى الطريقة الثانية نقول الذي يعلم بالحدس ان
مناط العلم هو التجرد عن المادة واما ان التجرد عن المهية والوجود
له مدخل فيه فلا يعلم اصلا فجعله التحقيق مناط العلم ضائع لا طائل تحته

قوله وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام اه لا يخفى انه بعيد
من العبارة جدا ومع ذلك اقرب مما حمله عليه الش لان كلا من الدلايل
الثلثة لو ضم الى دليل اخر دال على عموم علمه تعم وشموله لجميع الموجودات
اذا التجرد لو ضم الى الاستناد او الاحكام لكان دليلا تاما شاملا
وكذا الاحكام بل الحق انه عام بلا حاجة الى ضميمة فانه بعد ما يثبت انه
تعالى عالم بالمصنوعات يثبت انه عالم بذاته بالطريق الذي سبق
وضميمة المقدمة البديهية غير ضائر بخلاف ما ذكره ره فان كلا من
الدليلين الاخيرين يدلان على علمه في الجملة بدون حاجة الى ضميمة
بخلاف الاخير فانه لا يدل على اصل العلم اص بل انما يدل على عموم علمه
نعم لو ثبت علمه بذاته بدليل اخر والا فلا قوله ويمكن ان يثبت
بهذا الدليل العلم مطلقا اه معناه انا نقول لما كان ذاته تعم
موجبا للعلماء في الجملة كان عالما في الجملة حتى لا يكون المعلول اشرف
من العلة وبالطريق السابق يعلم انه تعم عالم بذاته وبا
المقدمة القائلة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يحصل المط

والفرق بين الدليلين ان مناط الدليل في الوجه الاول هو ايجاد
ذات العالم ولا يتوقف على افاضة العلم عليه بل لو كان علمه من ذاته
او من غيره وغير موجده لتم المط وفي الثاني هو افاضة العلم عليه
ولا يتوقف على ايجاد ذاته بل لو كان ذاته موجبا بذاته او من غيره و
غير من افاض عليه العلم حصل المقص والوجهان اللذان اشار اليهما
في اخر الحاشية اشارة الى ان يق لما كان الواجب تعم مفيضا للعلم
بالذات عليها كان عالما بذاته لان مفيض العلم الكمال يجب ان يكون
متصفا به وان يق لما كان مفيض العلم في الجملة على العلماء هو ذاته
تعم كان عالما في الجملة والعالم في الجملة عالم بذاته لما سبق الاشارة
اليه وبعد ثبوت العلم بالذات يثبت العلم بجميع ما سواه بضميمة
المقدمة القائلة ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله
وظني انه لم ينفه احد من العقلاء اه هذا الظن ضعيف جدا
كيف وذهب بعضهم الى ان مبدا المبادي هو الوحدة او الاثنات
وبعضهم الى انه هو الجسم اما العنصر او البسيط الذي لا يعقل

القسمة الفكية الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب القوم ولا يتصور
في شيء من ذلك العلم بالذات ولا الغير والدليل الذي سيجيء
على نفي العلم بالذات لا يختص بالعلم الزايد كما زعمه ره **قوله**
الاولى ان يقول وجوده آه لا وجه لهذا الوهم فان استعمال الجواز
بمعنى التجويز والاحتمال العقلي شايع لا ينكره منكر على ان الذي ذهب
اليه المحققون ان النظام الذي في المجموع من حيث هو مجموع بحيث
لم يمكن ان يوجد على منه ولما اجزاء العالم الكبيرة فامكان وجود
اعلى منه مما لا ينكره العقول وان امتنع بالنظر الى نظام العالم
ومصلحة الكل اذ غايته الامتناع بالغير ولا ينافي الامكان الذاتي
قوله وقد عرفت ما فيه اقول انت ايضا قد عرفت الحال ويمكن ان يكون
مراده انه لم يتنبه احد من اهل التنزيه القائلين بتجرده تعالى علمه
بذاته لكنه بعيد من كلامه السابق كما يعلم بالتأمل **قال** الشارح
لو سلم ان موجد هذه الآثار آه الجواب الاول يلايم مذهب الاشعري
ويمكن ان يكون مذهب المعتزلة واصحابنا ايضا لان الضروري عندنا

قوله الجواب الاول اه [illegible]

المحشم

وعندهم ايضا استناد افعال المكلفين اليهم لاقتضاء التكليف
اياه وكذا غير المكلف من البشر بحكم الوجدان بذلك في الصبيان
والمجانين واما غيرهم من الحيوانات فلا تكليف فيهم ولا مدخل
للوجدان في حكم افعالهم لكن بعض كلمات المعتزلة مشعرة بانهم
في حكم المكلفين في هذا المعنى والجواب الثاني جار على جميع المذاهب
قوله لعلهم تمسكوا في عموم العلم آه لعل ان اثبات عموم العلم حتى
بالجزئيات من حيث هو جزئي لا يحتاج اليه في اثبات النبوة لان
علمه بالفعل الخارق للعادة على الوجه الكلي كاف في دلالته على صدق
مظهرها والا فاثبات عموم العلم والقدرة في الجملة مما يحتاج اليه
اثبات النبوة على طريقتهم وكذا على طريقتنا فان اظهار المعجزة على
يد الكاذب انما يكون قبيحا من العالم بها القادر عليها وبعد
يمكن اثبات العلم بخصوص المعجزة باحكامها واتقانها من دون
حاجة الى الدليل السمعي العام وبذلك تثبت النبوة ثم تثبت الدليل

مراده م

السمعي عموم صفة العلم وانت خبير بان طريقة الاحكام والاتقان
اما ان يدعى انه تعم جميع الجزئيات والحوادث فهذه طريقة
تامة مغنية عن الدليل السمعي واما ان لا تدعى ذلك وهو الحق
اذ الاحكام والاتقان انما هو في العوالم والانواع الكلية التي تشتمل
على نظام وتدبير وفي بعض الموجودات التي لها خطر واما جميع الجزئيات
والحوادث فلا فالظاهر ان المعجزة ربما لم يكن من قبيل ما فيه احكام
واتقان كشق القمر وغير ذلك نعم بعض المعجزات كالقرآن المجيد
يدل على العلم الا ان يدعى ان كل نبي كان له معجزة من هذا
القبيل او وصل الى امته من الانبياء السابقين مثلها
او يخص هذه المشاهدة من البدايع لا يكون منشأ لظهور المعجزة
على يد الكاذب الذي هو منشأ للشرور العامة والمضار الكلية
والقبايح البالغة الى النهاية ويمكن ايضا ان يقال يحكم العقل بان
مظهر هذا الخارق الذي يعجز عنه البشر يجب ان يكون اكمل من غيره

هذا الدليل للمسلمين ولا يكون دليلا عاما لهم ولغيرهم والتحقيق عندي ان اثبات النبوة لا يحتاج الى اثبات شيء من الصفات سوى ان المعجزة من فعله تعالى اذ العقل يحكم بان صانع العالم وموجده م ح م

[illegible]

في هذه الصفات الممدوحة والملكات الحسنة ولحن نعلم ان كثيرا من
من البشر لا يستحيز الكذب في الامور الدنيوية التي يشتمل على منافع
عائدة اليه فكيف بهذا البشر الملحق بالملأ الاعلى الذي كاد ان يكون
نوعا على حدة وعلى هذا لا مانع من اثبات الصانع ايضا بالدليل السمعي واما
ان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم الضروري عادة عقيب المشاهدة
فانما يلائم طريقة الاشعري واتباعه واما على طريقتنا فلا قوله ان
اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون الاتقان بها آه وفي بعض النسخ
بهما وكلمة الباء بمعنى الى لان حروف الجر يقوم بعضها مقام بعض والضمير
على الاول راجع الى صفة العلم وعلى النسخة الثانية راجع الى صفتي
العلم والقدرة معا لان الشيء لما جوز ان يكون العلم التفصيلي غير
حاصل لمصدق الرسل سابقا فالذي يلزم منه امكان اثبات العلم
التفصيلي بما اخبر به الرسول ع لانه غير موقوف عليه لذلك التوقف
وهو غير المطلوب لان المطلوب هو ان يثبت اصل العلم بهذه الصفات
بالدليل السمعي ولم يصرح به لظهوره وكلمة الباء للسببية او للتعدية وابتث

والمعنى م

[illegible]

وصلة الالتفات محذوف والمعنى ان الالتفات الى كون المرسل
عالما يحصل بسبب المعجزة والمآل واحد الا ان الاول اظهر واما ما
ذكره من الوجه الاولى فالكلام في شمول العلم ما مر واما شمول القدرة
ففيه تامل لان اثبات قدرته تعالى المخصوصة على المعجزة مما لا سبيل اليه
الا ان يقال مراده ان شمول قدرته على غير فعل العبد وسائر ما وقع
الخلاف فيه او بعضه مما يتوقف عليه دليل السمع نعم ربما وقع الاشتباه
في بعض الممكنات كفعل العبد مثلا او عينا او الشرور والقبائح
وشبههما والمعجزة ليست من جملتها اذ ليس فيه شر وقبح ولا هو من فعل
العبد فيمكن الاستدلال على قدرته على ما وقع الخلاف فيه كلا او بعضا
بالدليل السمعي وهذا القدر هو المراد من شمول القدرة التي يستدل
عليه بدليل السمع ولما الاستدلال على العلم المقدم على الايجاد فمن
البين ان العلم المقدم على الايجاد لو لم يتحقق لم يمكن الاستدلال
على ثبوت النبوة اذ الدليل انما يدل او البديهة انما يحكم بمن علم
سابقا على الفعل انه انما فعله تصديقا اذ لو فرض في مثال الملك انه

يعلم

غير عالم لم يكن في قيامه وقعوده حجة على صدق مدعى الرسالة من قبله
وان كان عالما بعد وقوع الفعل ويمكن توجيهه بوجهين الاول
ان يقال مراده ان المقصود الاستدلال على كيفية ذلك العلم من كونه
اجماليا وتفصيليا وحصوليا وحضوريا الى غير ذلك مما سيجيء و
الثاني ان يقال مراده ان المقصود الاستدلال على العلم السابق على
جميع الايجادات المتعينة من القدماء والحوادث على القول بانقسامهم
اليهما والمجردات والماديات وغير ذلك والمعجزة من جملة الحوادث فيمكن
ان يكون العلم بالحوادث معلوما من جهة كونه مقدورا واما غير ذلك
فلا يجري فيه الدليل المذكور فيتمسك بدليل السمع والحاصل ان دلالة
المعجزة لا يتوقف على العلم السابق على جميع الموجودات حتى الجوهر
الاول الذي سيجيء الكلام في انه لا يكون مسبوقا بالعالم على بعض
المذاهب فيمكن اثبات العلم به بالقاطع ومعارض فهذا الوجه
وان كان فيه تفاوت بالنظر الى الوجه الذي سبق الا انه راجع
اليه مآلا انه يحصل الفرق بناء على التوجيه الذي ارتكبناه لما سبق

دون التوجيه الذي نقلناه عن بعض قال الشارح نعم يتجه
ذلك في صفة الكلام آه اما اولا فلان صفة الكلام
مما لا يتوقف عليه دلالة المعجزة الكلامية ايضا لا يتوقف
عليه غاية ما في الباب ان يلزم منه ان يكون له صفة
الكلام وهو غير صفة الكلام وفرق بين الامرين فان دلالة
نعم على فلق البحر وقلب العصا مثلا مما يتوقف عليه دلالة
المعجزة واما وقوعه بالفعل منه تعم فلا بل المعجزة بنفسها
وبخروجها عن طوق البشر والمؤثرات الامكانية المخلوقة
دالة على انها فعله تعم لا يحتمل ان يكون سحرا او شبهة كما نقل
عن من قائل افسحر هذا وهذا مبني على اصولنا واما الاشاعرة
فعندهم انه مما يتوقف عليه اذ ما لم يعلم كون المعجزة فعل
الله تعم لم يدل على صدق مظهرها عندهم كما صرحوا به وعندنا
انه لو لم يعلم كونها من فعل الله تعم لم ينافي دلالتها على صدق
مظهرها لان مثلها لما لم يكن من فعل البشر كان اظهاره

وهو غير التوقف نعم يتوقف على عموم قدرته تعالى الكلام

على يد الكاذب قبيحا لان الانسان ينخدع بمثالها البتة ويلزم الاغراء
بالقبيح لكن للاشاعرة جواب اخر مختص بهم لانهم لما جعلوا الكلام
صفة حقيقية امكن لهم ان يستدلوا عليه بدليل السمع لان ثبوت
هذه الصفة غير موقوف عليها وانما الموقوف عليها ايجاد
الكلام اللفظي لا الكلام النفسي قوله ما كان وجود المحسوس والمعقول
آه اقول ان اراد ان وجود المحسوس في حد ذاتها في نفسها
مع قطع النظر عن صفاتها وعوارضها وكذلك المعقول هو وجوده
لمدركه بناء على ان المعقول هو الصورة المجردة المرتسمة في القوة
المجردة والمحسوس هو الصورة المكتنفة بالغواشي المادية المرتسمة
في القوة الحالية في المادة ففيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان المحسوس
والمعقول يجب ان يكون صورة حالة البتة في محل مجرد او
مادي بل يمكن ان يحصل التعقل بدون الحلول كما سيجي ان شاء الله
تعم واما ثانيا فلانه لا يجب ان يكون ما وجوده لذاته مدركا ل
ذاته اذ ليس ذاته حالة في ذاته وقولنا وجوده لذاته بمعنى سلب

لغيره وان قيل بان قولنا وجود المحسوس والمعقول في حد ذاته
وجوده لمدركه بمعنى يتناول الوجود حقيقة للمدرك والوجود
مجازا للمدرك في الاصل اعني ما هو بمعنى سلب الوجود للغير كان دائرة
المنع اوسع اذ كما يتوجه منع كون الحلول ومنافي حكمي في المدرك
شرطا للادراك كذلك يمنع كون السلب المذكور كافيا في الادراك
على انه لا معنى للقول بان وجوده في حد ذاته عبارة عن السلب
المذكور واما ثالثا فلان الصور الخيالية وغيرها ليست حالة في
المدرك على مذهبهم فلا يصح ان وجود المحسوس والمعقول وجوده
لمدركه واما رابعا فلان هذا على تقدير صحته انما يتم لو كان وجود
العرض في نفسه وجوده لموضوعه وهو مذهب مرجوح ظاهر
الفساد عند اولي الالباب وان اراد ان العلم مطلقا حقيقيا و
عقليا نسبة واضافة بين العالم والمعلوم فالحكم بان وجود المحسوس
والمعقول هو نفس الاضافة خطاء ومع ذلك يرد عليه ان كون
ما وجوده لغيره غير مدرك ذاته لا يتم اذ لا يمنع حلوله في غيره

من ان

من ان يكون بينه وبين غيره اضافة خاصة يترتب عليها انكشافه
على ذلك الغير وكذلك يكون الغير له هذه الاضافة بالنسبة الى
هذه الاضافة بالنسبة الى نفسه ولا ان ما وجوده لذاته مدرك
ذاته اذ لعل هذه العلاقة والاضافة لا يتعلق له بنفسه وجعل
العلم عبارة عن مطلق النسبة بين الشيء وغيره او نفسه ولو
بتوسط الاعتبارين باطل قطعا وحمله بعضهم على ان محصل الكلام
ان وجودهما من حيث هما محسوس ومعقول هو وجوده لغيره
الذي هو مدركه فيندفع ح كون قولهم وجوده في حد ذاته
وجوده لمدركه خطاء بناء على ان المحسوسية والمعقولية نسبة
خاصة بين العالم والمعلوم لكن بطلان المقدمتين على حاله
اذ لا نم ان ما وجوده لغيره لا يمكن ان يكون وجوده من حيث
هو محسوس ومعقول لغيره لا لنفسه لم لا يجوز ان يكون وجوده
من حيث هو محسوس ومعقول لغيره لا لنفسه ولا يكون الشيء
ام لا بد لنفي ذلك من دليل وقوله وكلما وجوده لذاته فهو مدرك

لنفسه وكان وجوده

ذاته يحتمل الكسر والفتح والاول اظهر كما ان الثاني في العبارة
الثانية اظهر فان قلت يرد عليه شيء للغير لا يمنع من وجوده لشيء اخر
اخر للشيء الاول فلا مانع اذا من وجود ذلك الشيء الاول لنفسه
ايضا اذ لا نقص بنفسه عن غيره كما يجوزون وجود الغير له
فليجوزوا وجوده بنفسه له ايضا والا فما الفرق قلت الفرق
انه على الاول لا يلزم وجوده لنفسه وانما يلزم وجود الغير له
وهو لا ينافي وجوده لغيره وعلى الثاني يلزم وجوده لنفسه
والمفروض خلافه فتامل وقوله فيما نقله تاليا و وجوده من
حيث هو معقول اه يؤيد ان مراده الوجه الاخير من الاحتمالات
التي ردونا بينها وقد عرفت ما عليه قوله وليس للهيولى وجود
بالفعل في حد ذاتها اه معنى لكون وجود الشيء بالقوة الا كونه
معدوما وليست الهيولى كذلك نعم وجود الهيولى بخصوصه لا
يصير منشا للتاثير فهو من هذه الجهة ضعيف بالنسبة الى
سائر الوجودات لكن حقيقة العلم ان كان هو وجود المعلوم

اخر هو ان وجود الشيء

للعالم

للعالم لكان هذه الهيولى ايضا عالمة بنفسها وان كان هو الوجود
القوي للمعلوم بالنسبة الى العالم اتسع دائرة المنع على كلامهم
يمنع كونه اولا عبارة عن الوجود للغير وثانيا يمنع كونه هذا النحو
من الوجود وان اندفع النقض عن كلامهم لم لا يجوز ان يكون
نحوا اخر قوله فنفس وجوده اه اما ان وجوده هو معقوليته
لذاته فلان المعقولية هو الوجود للعاقل وقد ظهر ان وجود
المجرد لنفسه فهو اذن معقولية لنفسه واما انه عقليته لذاته
واراد به الصورة العلمية وما يقوم مقامه فلان الصور العلمية
هو الذي ينكشف بذاته على العالم وغيره به بالعرض فذاته
نعم هو المنكشف بالذات على ذاته فهو العقل بمنزلة الصورة
العلمية فان اريد بالوجود هو الهوية فالامر ظاهر وهو اطلاق
شايع عندهم وان اريد به الاطلاق المشهور اعني ما يقابل
المهية فالكلام مبني على اتحاد المهية والوجود ويخص الكلام بالواجب تعالى
نعم ويمكن ان يراد بالعقلية المعنى المصدري المساوق للكون صورة

علية فيصل المعنى ان كون الماديات صورة علمية غير وجوده
وجوده
وربما تخلف عنه لاحتياجه الى تصرف وتجريد بخلاف المجرد فان
هو كونه صورة علمية ولا يحتاج الى امر اخر **قوله** ثم ابين تعكس
الموجبة الكلية آه لعل مراده ان المجرد لا يحتاج الى امر اخر لا
النظر
انه معقول بالفعل لكل عاقل فانه ظاهر الفساد مع قطع
كذلك
عن عدم كونه دليله تماما فان الصورة المجردة والموجود
ربما لا يكون معقولا للنفوس البشرية الا ان يراد به كونه
لا
معقولا النفسه لكن ما ذكره من حديث العكس والاستدلال
الذي ذكره لا يلائمه **قوله** فان كل موجود يمكن ان يعقل
المذكورة
آه ان كان المراد المعقولية بالنسبة الى كل عاقل فالكلية
ظاهرة الفساد لان من المعلوم ضرورة من دين الاسلام
سطو
ان ذات الواجب نعم لا يمكن ان يعقل وهو منقول عن ار
ايضا وان كان انه يصح ان يعقل العاقل في الجملة ولو لم يمكن
الممكنات
من تصور بعض العاقلين فله وجه وذلك كما ان بعض

ربما

٩٧

لان ذات الواجب تعالى يصح ان يعقل في الجملة واما عدم صحة تعقل الممكنات فلقصورهم عن الاحاطة بكنه ذاته تعالى ولا يلزم من ذلك عدم تعقله وانه معلوم له تعالى

ربما لم يكن معقولا لبعض القادرين ولا يلزم ذلك في معقوليته
ت
التي تساوق امكانه الذاتي ولم يكن في ذلك ما توهم من المنافسة بذات
انه
الواجب وقوله ولكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل آه ان اراد به
لا يحتاج الى التجرد ثم لا يجدي وان اراد انه لا يحتاج الى تغير امر ثم ولا
من
يدل عليه بيانا بيان هذا ان اريد به بيان انه لا مانع هناك اصلا
المعقولية ولما ان اريد انه لم يتحقق فيه المانع الخاص وهو المحوج الى
فيه
التجريد لم يكن حاجة الى هذا التطويل فان المجرد ظاهر انه لا يتحقق
ما يحوج الى تجريده ولا طائل بحيث هذه المسئلة وبيانها **قوله**
كمال مطلق للموجود من حيث هو آه اراد انه كمال لا يختص كما لشيء بوقت
دون وقت وشرط دون شرط بالقياس الى الموجود المطلق
من حيث هو موجود لا الى نوع مخصوص من حيث هو مخصوص
يكون
وما يكون كمالا لنوع مخصوص كالجناح بالقياس الى الطير وما
وكون
كما لا يختص بوقت دون وقت كالثاني للبالغ والاشتر للصبي
احدهما
كل كمال حاصلا للواجب بالفعل مما حكم به العقل من وجهين

كونه واجبا وذلك بالبديهة وثانيهما كونه صانعا للعالم وذلك
بالنظر بتوسيط الصانع بين الاصغر والاكبر وان عكسنا الامر
انعكس فتامل قوله والاولى ان يحمل عبارته آه فمعنى شرح ذلك
قوله اذ للمعترض بكل منهما حاصل لا يخفى ان ما نحمره من ان مراد الشر
تفسير العلم بحضور المعلوم عند العالم مع اعتبار وصف العالمية
والمعلومية بعيد جدا اذ اعتبار الوصفين يوجب الدور في تعريف
العلم ثم محصل كلامه ره ان منع كون العلم عبارة عما ذكر لا يجدي
كثيرا لان المقدمة الثانية اذا سلم كفى في المط لان حصول شئ عند
شئ من حيث هما عالم ومعلوم يوجب علم احدهما بالاخر وهذا المعنى
هو المراد من انتفاع النظر لا انه غير وارد بل المعترض انه غير مرضي
نعم كان يرد على تقرير الشر ان المقدمة الثانية مع كونه ممنوعا
مشتمل على المدعي وقريب من المصادره وهذا الايراد ايضا مختص
التقرير لا يرد على تقرير المواقف والحق ان الشر اراد بالعالم
والمعلوم ما هو كذلك بحسب فرض المستدل وزعم المدعي لا ما هو

كذلك بحسب الواقع وح يتوجه ما ذكره الشر من النظرين قوله
عدم اشتراط التغاير بالذات بين العالم آه لا يخفى ان عدم اشتراط
التغاير بالذات بين العالم والمعلوم لا يثبت المقدمة الممنوعة وهو
حضور الواجب عند ذاته ولعل المعترض ان المقدمة المذكورة وهو
حضور الواجب نعم عند ذاته حدسيه يتحدس ببطلان النظر في الحوالة
النفس فاللازم ح دفع سند المنع لا اصل المنع وانما كان ما ذكره ره
اولى من تقرير المنع اما اولا فلان الشر لم يوجه منعه هذا الى مقدمة
من المقدمات بعينها بل احال الكلام غاية الاجمال وغاية توجيهه
ان يقال التغاير بالذات بين الحاضر وما حضر عنده شرط في
الحضور فلا يلزم من عدم الغيبة عن النفس الحضور فلا يلزم علم
الشئ بنفسه لكنه طوى منع المقدمة واكتفى عنه بما ظهر وفرع
عليه عدم ثبوت النتيجة وهذا المعنى لا يتم من كلامه بسهوله بل بصعوبة
واما ثانيا فلان ما ذكره ره مشتمل على الترديد والتفصيل وانه
على تقدير منع ان يتم ما ذكره الشر اي تقدير ينبغي ان يتم شئ اخر

ما قاله الش وانما حض هذا بتقرير حيث قال والاولى على تقرير الش لان حديث الحواس لا يتاتى على تقرير المواقف لاعتبار التجرد والاستقلال فيه ثم قال وحين تقرير الايراد على هذا الوجه يجب يعتبر التجرد والاستقلال في الدليل كما فعله في المواقف لا كما اهمله الش وذلك لان الشق الاول من الايراد مشتمل في الحقيقة على منع ونقض وهذا الاعتبار يدفع النقض فيبقى المنع المجرد ويحتاج في دفعه الى التنبيه المذكور هذا حاصل ما قصده قال الش واما العلم آه اقول قد مر الاشارة في كلام الش الى ان العلم بوجود العلة مع العلم بالعلية يستلزم العلم بوجود المعلول ولا يلزم منه تصور المص بالكنه الا اذا كان المص لازما بينا للعلة ثم اراده ح ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمص لا يستلزم العلم بكنه المعلولات وانما يستلزم العلم به بوجه يصح معه التصديق بالعلية مع انه موقوف على سبق العلم بالعلية وهو اول المسئلة فصار الحاصل الاشارة الى الايراد على هذا الدليل بعدم التمامية وليس المقصود الاشارة الى

اتمام

اتمام هذا الاستدلال واما ما ذكره من ان علم الفاعل بذاته بما صدر عنه بديهي ففي الصادر بلا واسطة غير بعيد وفي الصادر بواسطة لا يخلو عن التامل واقول يمكن ان يقول يكون قوله واستناد كل شيء اليه اشارة الى الدليل الذي نقله الشارح ثانيا وهو ان كل شيء يستند اليه بالاختيار ومثل هذا الاستناد مسبوق بالعلم بالمص وهو في الصادر بواسطة محل تامل ويمكن اتمام كل منهما بان العلم بالوجدان وبالصادر بلا واسطة يكفي في دلالة المعجزة اذ ظ ان المعجزة معلوم انها من فعله تعالى ولا كلام في معلوميته له تعالى فلما يثبت بهذا الدليل يمكن اثباته بالادلة السمعية من غير كلفة فيندفع عما ذكره الش وما ذكرنا قوله وليعلم ان لو لم يجب الوجود عليه آه اعلم انهم زعموا ان التعقل بين العاقل والمعقول في الحرف مع وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون تحقق المعقول حين التعقل لا زمانا متاخرا عن التعقل او متقدما عليه او معه وثانيهما انه يجب تقدمه ويتوقف التعقل عليه والمشهور منهم ان الحق

هو الثاني فاشكل الامر على القائلين بقدم العالم وحدوثه

معا اما القائلون بالحدوث فلان علم الواجب تع بالحوادث

كيف يتصور ان يكون في الازل اذ لا تحقق لها فيه فاما ان يكون

صورها العلمية مفصلة متحققة في الازل قائمة بنفسها او يكون

اعيانها متحققة فيه بتحقق ضعيف غير هذا النحو من التحقق

والاول هو المعروف بالمثل الافلاطونية والثاني بثبوت المعدوم

وقد قال بعض المتاخرين من اصحابنا وهما متغايران بل لا يعرف

بينهما فرق يعتد به او يكون قائمة بذاته تع وهو العلم

الحصولي المنسوب الى الشيخ واتباعه او يكون قائمة بجوهر

على ما هو الظاهر من كلام بعضهم او يكون علما اجماليا او زايدا

على ذاته او غير زايد والى كل منها ذاهب ولكل من هذه المذاهب

مفاسد ولنذكر اولا مفاسد العلم الاجمالي فنقول قد اختلف

فيه فعند بعضهم ان الفرق بين الاجمال والتفصيل ان العالم

غير ملتفت الى خصوص الاجزاء في الاول وملتفت اليه في الثاني

ولا فرق

ولا فرق غير ذلك ولا يخفى على احد بطلان العلم الاجمالي في شانه تع

اما على تقدير الزيادة على الذات فلجريان برهان التطبيق واثباته

ولزوم كون ذاته محلا للكثرة وتعدد القدماء لو قلنا بوجوده

في الخارج من باب وجود الاعراض واما لو جعلناه من قبيل الوجودات

الذهنية فلا محذور في تعددها اذ لا نعلم اجماعا على بطلانه

وكونه ضروريا للدين غير معلوم ايضا ولا يجدي التزام كونها

غير مترتبة في عدم جريان برهان ابطال التسلسل اما اولا

فلان من ذكره انما ذكره تفريعا على مذهب المتكلمين من قولهم

بالزيادة وان وجود غير المتناهي محال عندهم مطلقا

واما ثانيا فلان مذهب هذا القايل ان غير المتناهي

مطلقا يستلزم مترتبا لان الاقل من الجملة بواحد جزء منها

وهكذا فالترتيب لازم ضرورة ترتب الكل والجزء واما

ثالثا فلان بعض براهين هذا المطلب لا يتوقف على الترتيب

كبرهان الزوج والفرد وما اشبهه وان سلمنا ان التطبيق

لا يمكن على القول بالحدوث [illegible] الحوادث فانه يتفرع على [illegible] القائلون بالحدوث لا يلزم [illegible] بعدم تناهي الحوادث [illegible] المعلومات [illegible] الحوادث [illegible] منه

نظايره يتوقف على الترتب وايضا يلزم الايجاب في ايجاد
هذه الصفة والاشعري لا يستنكف عنه فلا يتم عليه كتعدد
القدماء سواء كان خارجيا او ذهنيا وايضا يلزم عدم
تناهي القدماء وهو خلاف الاجماع اذ لا قائل في المتكلمين
بعدم تناهيه على هذا الوجه فهذا يتم على الاشاعرة النافين
الوجود الذهني فلا ينافي العلم الاجمالي الزايد من قبلهم
نعم لو قيل بالوجود الذهني لم يكن عدم تناهي القدماء
بخصوصه خلاف الاجماع لان عدم تناهي الثابتات الغير
المتناهية الذي قالت به المعتزلة نظيره وفي قوته واما
على تقدير العينية فلان ذات الواجب تعالى شانه يلزم ان يكون
عين الممكنات المتكثرة المتمايزة بعضها عن بعض وبطلانه
اظهر من ان تشكك فيه احد وبعض ما ذكرنا على الاول
يرد ههنا ايضا ومما يختص به انه يلزم ح ان يوجد ماهيات
الممكنات متعددة متكثرة من غير تاثير موثر وايجاد موجد

وان لها

وان لها وجودات متعددة في الخارج بعضها في ضمن العلم الازلي
وبعضها خارجا عنه وتعدد الوجود الخارجي اولى بالفساد
الى غير ذلك ويشترك المذهبان في ان العلم مع عدم الالتفات
علم ناقص يجب ان ينزه عنه ذاته تعالى عما يقول الظالمون وعند
بعضهم ان الفرق بينهما باعتبار العلم بالامتياز الحاصل بين
المعلومات وعدمه وهذا مع استلزامه الجهل في الجملة يرد عليه
اكثر ما سبق وهو ظاهر ولا فرق بين صورتي الزيادة والعينية
في المذهب الاول وبينهما في الثاني وعند اخرين ان الفرق
بينهما باعتبار تعدد وجود الصور وعدمه ويرد على هذا المذهب
على تقدير العينية كون الواجب محلا للممكنات ووجود الممكن
بغير علة ووجوده موجودين في ضمن الواجب وانفرادا وايضا
الظاهر ان العلم الاجمالي بهذا المعنى يستلزم الجهل بالامتياز
الحاصل بين المعلومات وعدم الالتفات الى كل منها على حدة
ولا شك في كونه نقصا وهذا على تقدير الزيادة والعينية

ويخص مذهب الزيادة بتعدد القديم وايجاب الواجب على ما هو
راى الاشعرى وايض يلزم على هذا ان يكون للماهيات الممكنة
جواهرها واعراضها عرضا باعتبار هذا الوجود بل كيفا الا ان
يعتبر فى الكيف الوجود الخارجى ويجعل هذا الوجود الاجمالى
وجودا مبنيا فتقى الكلام فى ان هذا الامر الاجمالى اما ان يكون له
نسبة بالامر الخارجى وبالحوادث الاتية فيلزم ان يكون الموجود
يتعلق بالمعدوم وان لم يكن لزم كون الحوادث مجهولا وربما
جنح بعضهم الى ان نسبة العلم التفصيلى الى المعدوم مح واما
نسبة العلم الاجمالى فلا وفيه نظر لان العلم ان كان بالشبح
والمثال احتيج الى ارتكاب مثله والا فمح لان العلم الاجمالى
عين تلك الحوادث لا ان له نسبة بها فتلك الحوادث موجودة
حقيقة قبل حدوثها وتعلق العاقل به انما هو باعتبار تلك
الوجود ووجوداتها الخارجية ايض كك اى انها موجودة
بالوجود العلمى فمهياتها ووجوداتها معلومة وان لم يكن

موجودة

موجودة بعد وكك كونها موجودة وربما قيل بان العلم الاجمالى
ليس من حيث ان المعلومات موجودة اجمالا فى الازل بل ذاته
تع لما كان مبدا لتحقق تفاصيلها وعلة لوجودها وخروجها
من العدم الى الوجود كان شبيها بالمجمل للمفصل وكفى وجود ذلك
الموجود الشبيه بالمجمل لتلك الامور عن وجودها واغنى حضوره
عن حضورها وكانه يجعل البديهى فى المقدمة المشهورة ان التعلق
بين العاقل والمعدوم الصرف بمعنى ان لا يكون نفسه موجودا ولا
مثله تلك العلاقة الخاصة مح ولا يعنى العلاقات الاخر ولا يحتاج
الى الوجود الحقيقى واستخبر بانه يشكل بتشكل اثبات الوجود
الذهنى بهذه الطريقة مح اذ وجود الواجب كاف فى تعقل ان علم
كان مح لا ان يكون معقولة موجودا فى الجملة لا معد وما صرفا
الا ان يخص العلاقة المذكورة فى المقدمة بالعلاقة التى يكون
بالنسبة الى عاقل عاقل او يستدل به الا يستند فى سلسلة
الايجاد اليه تع كبعض المعدومات مع ان حكم العقل بهذا

التفصيل خلاف الوجدان الصحيح واما مفاسد العلم الحصولي
فاشياء الاول ان يكون الواجب تعالى محلا للكثرة والثاني ان
يكون الفاعل والقابل لشيء واحد واحدا والثالث ان يكون
الصفات زايدة وان يكون ذاته تعالى مستكملا بصفاته الزايدة
التي هي غير الذات وبالجملة جميع مفاسد الصفات الزايدة ويختص
بعدم التناهي الرابع جريان برهان التطبيق واشباهه
فيه بناء على ان غير المتناهي مطلقا يستلزم المترتب منه او
الترتب لا يشترط فيه ويمكن ان يق اما ان يصدر عنه تع اثنان
من تلك الصور في مرتبة واحدة او يستند كل الى آخر على الترتيب
ولا يستند غير المتناهي منها في مرتبة الاعلى الترتب الى شيء
او يستند بمعنى ان يكون في شيء جهات غير متناهية يستند يكون
غير المتناهي من الصور اليه باعتبار هذه الجهات بدون ان
ترتب بين تلك الصور الواقعة في هذه المرتبة فعلى الاول
يلزم صدور الكثير من الواحد بدون ترتب وعلى الثاني

يلزم

يلزم ترتب امور غير متناهية والثالث خلاف ما تقرر عندهم لانهم
لم يجوزوا وجود غير المتناهي في عرض سلسلة الكاينات بان يكون
تحقق الحوادث الغير المتناهية في زمان واحد خاليا عن ثبوت الترتب
منها وانما يكون ذلك في المتناهي منها تامل فيه الخامس الامر الثاني
ح في العلم المقدم على ايجاد هذه الصور فان التعلق بين العالم والمعلوم
يستدعي ان يكون تحقق المعلوم قبل التعلق ولا تحقق لهذه
الصور قبل انفسها وهذه مختص بالمشهور من وجوب تقدم التحقق على
التعلق كما اشرنا اليه ولو نفيناه استرحنا عنه واما مفاسد ثبوت
المعدومات فقد تقرر في موضعه ومنها جريان دلايل ابطال
التسلسل فيه ونفي جريان تلك البراهين في الثابتات لعله مكابرة ومنها
انه انما يجدي نفعا لو قلنا بعدم استناد تلك الثبوتات الى علة
اذ لو قيل بذلك لزم الاشكال في العلم المتقدم على ايجاد تلك
الثابتات والقول بالايجاب في ايجاده او القول بعدم
تقدم تحقق الشيء على التعلق وهو خلاف التحقيق عندهم وا

استناد تلك الثبوتات الى علة بطل بوجوه تقرر فى محله ومما
يدل عليه الدليل المشهور للتوحيد وهو ان اثنين من الثابتات
محتاج الى الواحد من جملته والمحتاج الى الغير ممكن محتاج الى المؤثر
والمؤثر فى الكل يجب ان يكون مؤثرا فى جزء منه وهو كل واحد
من الثابتين وقد كان مستغنيا عن التاثير فتامل واما المثل
الافلاطونية فقد ابطل فى موضعه بوجوه كثيرة ولما قيام صور
المعلومات بجوهر مجرد اخر فيجى التنبيه على ما فيه مع انه لا يتصور القول
به على تقدير الحدوث واما القول بالعدم فالعلم بالحوادث ايضا
فيه الاشكال المذكور ومما سبق يمكن العلم بما فيه فتامل وقد
تلخص من هذا ان منشاء الاشكال انما هو القول باقتضاء زعمهم
ثبوتا وتحققا للمتعلق متقدما عليه او معه او متاخرا قوله فله
بكل من حيث لا كثرة فيه تفريع على ما سبق بعد ان بالعلة يستلزم العلم بالمعلول — العلم م
العلم بالمعلول وقوله من حيث لا كثرة فيه اشارة الى ان ذاته
تعالى مع انه لا كثرة فيه عالم بالكل اى لا من حيث الذات ولا

ولا من حيث الصفات فيكون اشارة الى منشاء القول بالعلم الاجمالى لما
سيجيء ولوحنا اليه ان القول بالعلم الاجمالى فى زعمهم مخلص عن لزوم
الكثرة فى الذات والصفات ويحتمل ان يكون اشارة الى ان ذاته تعالى
مع قطع النظر عن الكثرات المتاخرة عنه تعالى له علاقة العلية مع المعلول
وهو ايضا ظاهر التفريع على ما سبق لكن بدون الحاجة الى الضميمة المذكورة
وقوله سابقا وهو ظاهر يحتمل معنيين احدهما ان هذه المقدمة
ظاهرة وح يحتاج التفريع على التوجيه الاول الى ضميمة اخرى هى ان
واجب الوجود عالم بذاته وثانيهما ان واجب الوجود ظاهر على نفسه
وعالم بذاته ويؤيده ما فى بعض النسخ من قوله وهو ظاهر بذاته على ذاته — ما يوجد م
وح لا يحتاج الى الضميمة الاولى وقوله فهو من حيث هو ظاهر الخ
التفريع على التوجيه الاول لكنه قليل الفايدة وفى التوجيه الثانى
ينعكس الامر وفى قوله فعلمه بالكل الخ اختلف النسخ ففى بعضها هكذا
فعلمه بالكل بعد العلم بذاته ويناسبه ما فى بعض النسخ بعد ذلك وعلمه
بذاته نفس ذاته وحاصل المعنى ان علمه تعالى بالكل وان كان علما اجماليا

مع الذات لكنه من حيث التحليل متاخر عن العلم بالذات والعلم
بالذات وان كان كذلك لكنه لما كان متقدما على العلم بالكل فهو
احرى بان يسمى انه نفس الذات بالنظر الى العلم بالكل ولما مع
حذف قوله نفس ذاته كما هو فى بعض النسخ فلا انتظام له وفى
بعض النسخ هكذا فعلمه بالكل بعد ذاته وعلى هذا يحتمل النسختان
اى اثبات قوله نفس ذاته وحذفه فعلى الاول المعنى كما سبق وعلى
الثانى قوله وعلمه بذاته معطوف على قوله ذاته ويكون الكلام اشارة
الى تاخر العلم بالكل عن العلم بالذات وعن محوضة الذات وفى
تفريع التاخر المذكور اعنى تاخر العلم بالكل عن نفس الذات على ما سبق
تامل لان تاخر الاعتبارات عن محوضة الذات مما لم يقع الاشارة
اليه فى هذا الموضع وان كان حقا وان كان العلم بالكل عبارة عن
العلم التفصيلى ظهر التفريع لان العلم التفصيلى على التفصيل الذى
سيجى متاخر عن الذات وعن العلم بالذات لكن قوله وكثرة علمه
بالكل آه لا يخلو عن شائبة تكرار قوله ومراتبه اربع احدها آه كون

المرتبة

المرتبة الاولى مرادة بالعقل فى الشريعة غير معلوم وكذا القلم والنور
واللوح وعلى تقدير التسليم كون كل منهما مرادا به خصوص ما زعم الحكم
والظ ان النفوس البشرية داخلة فى المرتبة الثالثة فانها ايض كتاب المحو
والاثبات ويقع فيها النسيان والتذكر ولعله اراد بالقوى الجسمانية
ما لها نوع تعلق بالجسم او انطباع فيها او ما يكون فى معرض التغير
وهو المشهور من اوصاف الجسمانى وما يحذو حذوه وهذه المعانى
على اى تقدير يخرج النفوس الفلكية لكن كان الاشتباه بينه على
اجتماع جهتى الاجمال والتفصيل فى المرتبتين الثانية والثالثة وانما لم
يتعرض للاجمال فيها القلة وللتفصيل فى الثالثة لظهوره قوله لان
الصور القائمة بغير الشى لا يكون آه هذا فى العلم الحصولى مسلم واما
فى العلم الحضورى فلم لم يكن كون الواجب ثم محتاجا فى العلم الى تلك
الالة مبنى على ان العلم عبارة عن الحضور المذكور او مما يتوقف عليه
ولولاه لم يلزم الاحتياج وهو محل كلام قوله لزم ان يكون جميع
ايجادات الواجب كون المقدمة المذكورة مستلزمة لمسبوقية الايجاد

بالعلم محل نظر لان غاية ما يلزم منه ان يكون جميع ما اوجده معلوما
له نعم واما ان ايجاده يكون مسبوقا بالعلم فلا وما توجه به ذلك
اللزوم من ان ذاته نعم متقدمة على ايجاده وهو عالم بذاته في تلك المرتبة
ظاهر البطلان اذ لا يلزم ان يكون اللازم في مرتبة الملزوم والا لزم
تقدم الشيء على نفسه فان المعلول من لوازم العلة لا نفسه متقدما
على نفسه ولما ثبت ان اللازم لا يجب ان يكون في مرتبة الملزوم
فمن اين يلزم ان يتحقق العلم بالمعلوم في المرتبة السابقة التي هي مرتبة
العلم بالمعلوم على ان كون علمه بذاته في المرتبة المتقدمة على المعلوم مما
يقبل المنع وانما المتحقق في هذه المرتبة المتاخرة عن الذات الا ان يبني
على ان العلم بالذات عين الذات وفيه ما فيه نعم يمكن ان يعتذر
له في عدم تعرضه للجواب بما ذكرنا بان دليل المعترض وان لم يستلزم
ما ادعاه لكنه لازم من امر اخر مثل كون الايجاد بالارادة مسبوقا
بالعلم فلم يلتفت الى ما يدفع به خصوص تقرير المعترض بل حقق المقام
بحيث يندفع الاشكال قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية اه

وهي متقدمة على ذلك اللازم فيلزم ان يكون اللازم م

هو نفس الذات لا العلم بها لا هي اي المرتبة م

لا يخفى

مع جوابه واقول يظهر مما سيجيء جواب الاول ايضا لان النفس
لما كانت عالمة بالصور الادراكية الحاصلة في قواها علم ان احد
الامرين المذكورين ليس شرطا للتعقل لعدم تحقق ما فرضوه شرطا
في الصورة المذكورة لان المعلوم ليس غير العالم ولا حالا فيه مع تحقق
الشرايط ويلزم منه انتفاء الشرطية لكن له ان يقول لعل الشرط
احد الامور الثلاثة المذكورة من كون المعلوم غير العالم وكونه
حالا فيه او في الته الا ان يدعي العلم بالحدس ان شرط العلم وما طر
ليس مثل هذا المفهوم المردد الذي ليس فيه قدر مشترك يحصل
والاصوب في جوابها اما اشرنا اليه من انه سره يصدد اصلاح
هذه الاحتمالات بصدد الاستدلال فلا وجه لايراد المنع في
مقابلته وبمثله يجاب عن الثاني فان المصادرة والقريب منها
لا يكاد يدخل فيما هو بصدده من توجيه الاحتمال وتقريبهما بنفسه
الى الافهام بقدر المجهود وايضا فيه بحث اخر لان المنع الاول لا
يتوجه عليه سره الا مع ملاحظة قوله بل انما كان كونك محلا

لتلك الصور وبعد تسليمه فقوله فان حصلت تلك الصورة لك
بوجه اخر آه ظاهر التفرع على ما سبق لا مجال للمنع وتوهم المصادرة
فيه ظاهر بسلم كان رجوعا الى الايراد الاول واما الايراد الثالث
فتوجيهه غير ظاهر لانه بعد ما حقق ان مناط العلم هو الحصول
مطلقا غير مقيد بكونه على وجه الحلول وفرع عليه ان ما نحن فيه
لما كان من اكمل افراده واشده كان اولى مثل ساير الافراد في ترتب
العلم عليه فلا وجه للايراد عليه بانه لعل شرط العلم هو الحصول
على وجه الحلول لانه مفروغ عنه في هذه المرتبة والكلام عليه
رجوع الى الايرادات السابقة على انك علمت حاله من انه ناشىء من
الادات بالنظر الى سطبه في هذا المقام واشار الى هذين الفق لبين
ان للمذهبين للذين احدهما ما نقله الشارح بقوله ومنهم من نفى
العلم بغير الذات وثانيهما ما نقله ره في صاحب الاشارات لا تحاد
مبناهما ونفاهما بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة آه
ولكن بجنده سه ان مراده ره لو كان ذلك لم يكن الاقتصار في

حيز قوله الانسب ان يبقى ومنهم آه على نقل كلام صاحب الاشارات بل
كان الاولى ان يضم اليه ما نقله الشارح ايضا ويحتمل ان يكون اشارة
ان احدهما بقوله ثم بين ان العلم لا يستدعي آه وثانيهما بقوله ثم قال
ولا تظن ان كونك محلا للصورة آه ومعنى قوله ولما كان البيان سهلا
الما خذ ان ما نقله ره بقوله ثم بين من بيان عدم استدعاء التعلم
صورا مغايرة ظاهر من اعتبار الانسان احوال نفسه وبسهل
اخذه وتناوله لكونه امرا وجدانيا يجده كل من يتوجه الى نفسه فلم
يلتفت اليه ودفع ظن شرطية الحلول واقتصر عليه وفيه مناقشة
الاولى ان رفع الظن المذكور انما يحصل بقوله سره في شرح
الاشارات فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها آه وليس في
هذه الكتاب منه عين ولا اثر ولما كون احد الشيئين اشد من
الاخرى فيتفرع على الدفع المذكور على سبيل الاولوية لا في نفس
الدفع الثاني انه سره لما لم يلتفت الى البيان المذكور فكيف
حكم بانه اشار الى القولين معا وهو احد القولين المذكورين ولم

يشير اليه لكونه سهل المأخذ ويمكن الجواب عنه بالقولين معًا
جواب واحد ظهر من عبارة شرح الاشارات وهو ان الحصول مطم
مناط العلم والحصول فى الصورة استقلالية اشد من الحصول
القابل والفاعل الناقص فتاثيره فى ترتب العلم اشد منهما فقد
حصل فيهما ففى الصورة الاستقلالية اولى فاشار الى البيان
الى الشدة والاولوية بالنسبة الى الفاعل الناقص لئن توهم
من خليته وفى دفع الظن الى اشديته بالنسبة الى القابل ان يتوهم
متوهم بدخليته وفيه واما انه ربما يحصل العلم بدون صورة زائدة
كما فى تصور الصور العقلية فسهل المأخذ جدا فذكره هنا وان اشار
اليه فى شرح الاشارات وهو الذى اراده بالبيان لا يشتمل عليه القول
الاول من الاولوية بالنسبة الى الفاعل الناقص والاشارة الى القولين
باعتبار الاشارة الى الاولويتين وترك البيان باعتبار انه ترك
عدم احتياج الصورة العقلية الى صورة اخرى ولهذا ينبغى ان يتوهم
هنا انه سنذكره فى الحاشية الاتية لعبارته سرّه معنيين

احدهما ينطبق على القول الاول والاخر على الثانى فان كان الاول هو المعنى
فلم يشر الى الاول وايضا الجزم بانه لم يلتفت الى البيان مع ان المعنى الاول
من المعنيين الذين ذكرهما انما ينطبق على البيان غير صحيح ووجه الدفع
ان المراد بالبيان ما ذكرناه والمراد المعنيان معا فحصل الاشاره
الى القولين معا ولم ينطبق على البيان بالمعنى المذكور شئ من المعنيين
على انه يمكن ان يوجه مراده بالاشاره الى القولين انه اورد عبارة يحتمل
المعنيين فمن حيث كونه محتملا ويذهب الذهن كل مذهب فيكون اشاره
الى كل منهما من هذه الجهة لامكان فهم كل منهما وليس مقصوده انه
اراد بالقولين مجموعهما ولما كانا فى الحقيقة جوابا واحدا ومن اشار
الى ما هو العمدة فيه الجواب يصح وان بنى انه اشار الى الجواب صح
انه اشار الى القولين من حيث انه جواب ولعله اشير الى ما هو العمدة
فيه وهو ان تعدد بين نفع الاول وقد تسهل فى قوله ودفع الظن المذكور
لانه ثم توهم انه لم يلتفت الى ما سوى قوله ولا تظنن مع ان المعنى الاول
الذى سيجئ اشار الى ما فى قول السائق والله الموفق ولا شك

شك فى ان شرط الادراك آه يتمم للوجه الاخير لان كون الحصول
للفاعل اولى من كونه حصولا من الحصول القابل لا يوجب كون الفاعل
عالما بالمعلوم بدون حاجة الى الصورة ولا ارتباط له بالايضم ان
الحصول مناط العلم والفرق بين الاوجه الثلثة ان الحصول له
عبارة عن تمثل صورة الشئ فى العقل وعنده والحضور هو حصول
نفسه الخارجى او بما فى حكم العين الخارجى عنده والحصول منهم
هو العلية على حسب ما سبق منه من ان منشاء الانكشاف اما القبول
او العلية او الحضور وعلى هذا يكون حصول الصور المتمثلة فى
العقل حصولا لذى الصورة وحضورا للصورة ولا يخفى العلية
ايضا انما يكون منشأ للانكشاف لكونه سببا الحضور للمعلوم وليس
تعدد الاسباب موجبا لتعدد مناط العلم والا لم ينحصر فى الثلثة
لتعدد اسباب هذه الثلثة بحيث لا يحصى فان الحصول بهذا
المعنى له اسباب كثيرة وكانه زعم ان العلية منشاء العلم على نحو
غير الحضور وهو العلم الاجمالى الذى سبق ذكره فظهر انه ليس

بحضور

بحضور للمعلوم فالعلية من حيث انه منشا الحضور المعلوم داخل
فى الثالث من حيث انه مبدا الصدور تلك التفاصيل ومنشاء للتمكن
من العلم بالمعلوم مناط على حدة وقد يوجد فى بعض النسخ بدل قوله
متلفظة فيه فعلى هذا ينبغى ان يكون المقصود من قوله لا حصول
فيه انه ليس المبدا ذلك فقط وفيه انه منذرج فى الحصول لا وجه
لجعله مناطا اخر معطوفا على الاول فالاصح النسخة الاولى وفى هذا
بحثان الاول ان هذا الترديد لا يناسب المقام فان المفهوم مما نقل
عن المصران مناط العلم هو الحصول وما بقى داخل فيه فجعله الحضور
مناطا اخر تصرف وفى تغيير لما ذكره بين سره لفظا وجعله
العلية مناطا اخر وتغيير معنى لا يلايم كلام من سره بل الظاهر انه
يذهب اليه فى هذا الكتاب ولو سلم انه قدس سره يعتقد العلم
الاجمالى ويذهب اليه لكن الظاهر ان كلامه فى هذا المقام مبنى على
السكوت عنه والحاقه بهذا المقام الحاق اجنبى عن البحث الثانى
ان عبارته محل مناقشة لان تقديم اداة الترديد على جزاء الشرط

توهم ان التردد واقع في الشرط بانه ماذا وليس كذلك بل الشرط
مجزوم بانه احد الامور المذكوره فالصواب ان يقول ان الشرط
هو الحصول اما للمدرك او منه آه وما يجري مجراه حتى يقع الترديد
في المجهول لا في الحمل وقوله كما في ادراك نفس الانسان آه الظ
انه مثال للنفي وكونه مثالا للمنع بعيد اذ الصورة الحسية وغيرها
لم يحصل في المدرك ولو جعلنا المدرك لها النفس بحواسها لم يلايم قوله
كما في ادراك نفسه آه لان النفس على هذا ليس بمدرك وقوله كما
مر الاشارة اليه آه معناه انه اشار الشارح الى عدم اشتراط حصول
العلم في العالم لا انه اشار الى تثليث الاقسام   قيل عليه
ان ذلك غير لازم آه لا يخفى ان كلام الشارح صريح في المنع ولا يحتمل
الاستدلال وان كلام المص في شرح الاشارات محتملا لذلك
فايراد هذا الايراد على الشرح غير جيد وان كان لايرد على
شرح الاشارات ايضا كما اومانا اليه   والحاصل ان منشأ
العلم ليس الا الحصول للمجرد آه فيه ان الحصول يتصور بقصود

على انحاء شتى والذي ثبت بما ذكر سابقا هو كون بعض افراده
منشأ العلم واما ان الخصوصيات مطلقا ملغاة فلا دليل عليه
واما ما نقل سابقا عن بهمنيار فلا يسمن ولا يغني من جوع والحاصل
ان منشأ العلم ومداره لعله هو الحصول الذي يكون بالنسبة
الى العالم بان يحصل فيه او في آلته او يكون عينه واما ما عدا
هذه الخصوصيات فلا واما القول بانا نعلم بالحدس ان القدر
المشترك بين هذه الخصوصيات ليس امرا محصلا ويصلح لان يكون
ماهية العلم او مناطا له بعد تسليمه يتوجه ان مناط العلم
لا يجب ان يكون امرا واحدا يتفرع عليه العلم ويستند اليه بل
لعله امور متعددة مخصوصة لا مدخل للقدر المشترك بينها
فيما يتفرع عليها وما قيل من ان استناد الامر الواحد الى المتعدده
على البدل او التعاقب غير معقول وما يتراءى بحسب الظاهر هو العلل
فليس منه بحسب الحقيقة بل انما يستند الى القدر المشترك فلو
سلم ففي الامر الشخصي واما الامر النوعي فيمكن استناده الى امور مختلفة

كما ذكره المص في الامور العامة   فاذا حكمت بكون العلتين آه
اورد عليه ان هذا الحكم بحث اذا المعلول الاول بالاعتقادات
الثلث التي لا يزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة
في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات
متباينة فيه ويمكن الجواب عنه بان هذا الاصل باطل عنده قدس سره
ولهذا عدل عن الطريقة المشهورة في صدور الكثرة عن الواحدة
الى ما نقله الش عنه سابقا في الامور العامة وقد رايناه كثيرا
يميل الى الحكم ببطلانه في المراسلات التي جرت بينه قدس سره
وبين معاصريه فلا يمكن الاستناد في كونه تحكما بحتا الى ما قيل
في المعلوم الاول ثم ينتهي المبلغ المجرد عليه الى ان تبين امتناع صدور
الكثرة عن الوحدة بجهات واعتبارات دون اعيان تنضاف
اليها على انه يمكن المناقشة من وجه اخر هو ان الذي وقع النزاع
فيه كون الاعتبارات تتكثر العلة بحيث تصلح لصدور الاعيان
المتكثرة ولو كان العلم بالمعلول الاول بحصول صورته في العلة

لم يلزم

لم يلزم الا ان يكون الاعتبارات واسطة صدور الموجود الذي هي
الا ان يبنى الكلام على بطلان هذا كما لوحنا اليه ويمكن ان يوجه هذا
الكلام بعد اثبات ان العلة لا يحتاج في ادراك معلولها الى غير
ذات الصورة على ما بينه بما نقل عنه في الحاشية السابقة
وما ذكره هيهنا من وحدة العلة قائما انما الغرض منه تقريبه
الى الافهام بقدر الوسع والامكان وهو حاصل بما ذكره على اتم
وجه وليس دليلا مستقلا حتى يتوجه عليه الايراد   ثم
لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس آه قيل عليه اولا ان كون
تعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة
حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر
العقلية من تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متاخرا
عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها
على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية
المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك

الجزئيات المادية الا بالات جسمانية ترتسم صورها في تلك الالات
وليس تلك الالات لهذه الجواهر بل نفس تلك الجواهر معلولة لذاته
بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب وثانيا
انه اذا كان وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له
ليس امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة
يتوقف عليها الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا
لزم الدور او التسلسل واذ لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
انتهى والجواب عن الاول ان يتوقف تعقل الواجب صور الموجودات
على تعقل تلك الجواهر اياها ان اراد به ان تعقله تعالى لذوات الصور
يتوقف على تعقل تلك الجواهر اياها المترتب على حصول صورها
وكذا علمها بصورها وكذلك علم الواجب بها مترتب على ذلك
الحصول وتقدم احد المترتبين على الاخر ممكن مسلم ولو فرضنا
ان العلم الحضوري نفس الحصول وليس امرا وراءه محصوره عنده
وعند تلك الجواهر واحد ولا توقف هناك ولنا العلم بذوات الصور

فان

فان قلنا بانه امر يترتب على حصول الصور فيلزم ح ان يكون
علمه الحصولي بذي الصورة متوقفا على علم تلك الجواهر بتلك
الصور حضورا لكن الفرق بين العلم الحضوري والحصولي بان
الاول نفس الحضور والثاني امر يترتب على حصول الصورة بحكم
وعلى هذا يلزم ان يكون علمنا الحضوري بالصور مقدما
على علمنا الحصولي بذي الصورة ولا اظن احدا من ذوي
الفطرة يذهب اليه وان اراد انه موقوف على حصول تلك
الصور سواء كان ذلك الحصول نفس تعقل الجواهر التي حصلت تلك
الصور فيها اياها او لا فمع ما فيه من عدم مطابقة العبارة
له يرد عليه انه لا محذور في توقف العلم بالمعلوم على وجوده
المعلوم او كونه بعينه سوى انه يلزم ان يكون ذلك المعلوم
غير صادر عنه بالاختيار لانه ح يصير امر التوقف على العكس
وهو الاعتراض الثاني ولو قيل يلزم توقف علمه تعالى على نفس
تلك الجواهر ووجوده فيلزم ان يكون علمه تعالى مع انه صفة كمال له

تعم موقوفا على غيره تعم عن ذلك او قيل بان العلم الحصولى
مما يترتب على وجود الحاضر وحضوره وليس نفسه الا توسعا
فعلى هذا يلزم ان يتأخر علمه الذى هو كماله تعالى على وجود معلولة
فيكون مستكملا بغيره مستفيدا منه لكان الظهر ورود واحتياج
فى الجواب عنه الى ما يذهب اليه المحشى من العلم الاجمالى واما ان الماديات
لا يرتسم الا فى الاوب جسمانية ولا يمكن ان تشاهدها فى المجردات فهو
مما لا دخل له فى هذا المقام فان الغرض فى هذا المقام بيان كيفية
علمه بانه هل هو حصولى او حضورى واما ان العلم الازلى هل
بالماديات الجزئية او لا يحيط الا بالكليات كما هو المشهور ويجئ فامر
لا يتعلق بهذا البحث اصلا ويجئ تفصيله وتحقيقه فى الشرح والحاشية
وما ذكره من لزوم الايجاب سيتبين المحشى الجواب عنه وما توهم بعضهم
من انه يلزم على ما ذهب اليه قدس سره التكثير فى صفة الحقيقة تعالى عن
ذلك قائما يرد لو قال بكون الموجودات نفس العلم وبكون هذا العلم
صفة حقيقية ولعله تقول بان المترتب على حضور هذه الاعيان

والصور

والصور وهو انكشافها على ذاته تعالى امر واحد ليس تكثيرا وهذا
الانكشاف امر اعتبارى ولا محذور فى تكثير الاعتبارات او ان
الكمال هو العلم الاجمالى لا غير وفيه ما فيه   واذا فاعلم بان ينسب
ان صيغة العالم آه اقول لا يخفى ان هذه الصفة عندهم لا يتحقق بالنسبة
الى المعدوم فنقول اما ان يقول المص بتقدم العالم او بحدوثه فعلى
الاول اما ان يقول بوجوب تقدم تحقق المعلومات من الجواهر
العقلية والصور المرتسمة فيها على هذا الانكشاف كما هو المشهور
او بوجوب مقارنتها سواء تقدم او تأخر او كانا معا فعلى تقدير
وجوب التقدم كان اتصافه تعالى بهذا الانكشاف والعلم متأخرا عن وجود
هذه الاشياء فيكون صفة كمال وان يكون صدورها
بالايجاب والقول بان هذا الانكشاف ليس صفة كمال وان يكون
صدور هذه الاشياء بالاختيار لا يتوقف على الايجاب والانكشاف
مكابرة ظاهرة فينبغى ان يقول ان هذا الانكشاف يتحقق فى ضمن العلم
الاجمالى بمعنى ان تحقق هذه الاشياء فى ضمن العلم المذكور متقدما

يكفي في تحقق الانكشاف لكن قد عرفت ما في العلم الاجمالي من المفاسد
وايضا بعد القول بالعلم الاجمالي لم يبق حاجة الى القول بتحقق هذه
الجواهر وارتسام الصور فيها والى وجوداتها العينية كافية في العلم
بها فان هذا العلم الذي يكفي وجوداتها فيها غير العلم الاجمالي بالضرورة
واي حاجة مست الى هذا العلم واثباته حتى ترتكب له هذه المؤنات التي
قد عرفت الحاجة اليها فيه فان قيل بكونه كمالا تضطر الى اثباته
كان بعض المفاسد باقيا بعد وعلى تقدير وجوب المقارنة بدون وجوب
التقدم ينبغي ان يترك لما لم يكن الانكشاف موقوفا على تلك الحصولات فيما
يستبعد الزام العلم والتصور لوجود المتصور اذ لا يتصور كون العلم
التصوري والتصديقي علة موجبة لوجود معلوماتها ولا كون ثبوتها
علة موجبة لها فبعد القول بعدم توقف العلم على وجود المعلوم يكون
القول باستلزامه له تحكما وعلى الثاني يلزم نفي هذا الانكشاف
عنه تعالى ازلا ونفي صدور هذا المستوي الحقيقي عن المصدر فيما تقدم
على حدوث العالم وكذلك يلزم الايجاب في صدور هذه الاشياء

الاعلى

الاعلى الاحتمال السابق والقول بالعلم الاجمالي فقد عرفت ما فيه
فلهذا ذهب بعضهم الى اثبات للمعدومات في الازل وانه لا يستند الى
شيء حتى يتأتى الترديد بانه هل الفاعل المختار فيه ام لا ويرد عليه بدلا
ابطال عدم التناهي وان المركب منها ممكن محتاج الى جزئه فيستدعي مؤثرا
والمؤثر في الكل يجب ان يكون مؤثرا في جزئه وذهب بعضهم الى ان تعلق
العلم بشيء لا يستدعي تحقق ذلك الشيء وينبه عليه ان الناس كافة
يعلمون الاشياء وبعضها التي لا وجود لها في الخارج ام وعندهم ان
لا وجود لها في الذهن ولا ثبوت للمعدومات فهي عندهم معدوم
مطلق ولا يستنكفون من ذلك وهذا شانهم وافطنة بليدهم وذكيهم
ولو فرضنا ان احدا منهم ربي في حجر العلم ونشأ في البحث عن الاشياء
الدقيقة وطلب الكشف والتعبير عن الاسرار الخفية ولم يتفق له
سماع هذه المقدمات التي تذكر في مبحث الوجود الذهني وشبهه
لم يعرض له الاستنكاف عن هذه العقيدة ولم يرجع عن زعمه هذا او
دعوى انه يستشكل امر هذا العلم ويتردد في انه كيف حصل له مع

تجريد

التصور والحال انه معدوم لا وجود له اصلا او يقول بثبوته
له على نحو من الانحاء فى موطن من المواطن من تلقاء نفسه بل من البقاء
احد من اهل الوسوسة قريب من المكابرة ولعل هذا المذهب اسلم
ومنه الخلاص عن مفاسد العلم الاجمالى وثبوت المعدومات وما
فى المذاهب المأثورة من اساطين الحكمة من قيام الصور العلمية بذاته
تعالى او بجوهر مجرد هو المبدع الاول له تعالى مما سبق تفصيله
وكذلك ما سيجئ من حصول الاشياء باعيانها   تمت
الرسالة المنسوبة الى افضل المدققين شمس الملة والدين المولى
الجليل والحبر البصير اكمل المتأخرين وادق المدققين مولانا ميرزا
الشيروانى اعلى الله مقامه فى الدارين ۞۞۞ تحريرا فى شهر
ربيع الثانى من شهور سنة ١٢٥٠ فى المشهد الرضا عليه التحية و
الثناء على اقل خلق الله الواحد الاحد الصمد الغنى
قاسم ابن مير سيد على التبريزى ولد سيد احمد
غفر الله له ولوالديه بحق محمد
واله اجمعين
م

بازبين شد
١٣٧١ ش

١١٥

حكى ان امراة جميلة ترى وجهها فى المرآت فقالت عند رؤيتها
مصراع اول
انا التفاحة الحمراء عليها الطل مرشوش ... فقال ظريف منهم
مصراع ثانى
وفيه عن عرضها شعر عليها العهن منفوش ... طرفا العرب

حروف المهموسة عشرة يجمعها فحثه شخص سكت والمجهورة ما سوى تلك
الحروف وهى ثمانية عشر حرفا حروف الاستعلاء سبعة خص
ضغط قظ وحروف الاستفال ما سواها حروف المطبقة اربعة
صطضظ وما سواها حروف الانفتاح حروف الغنة اربعة وهى منوى
ما يمكن استخراجها بالخطائين والجبر والمقابلة مسئلة
فاسترد الامام عليه السلم من الزوج نصف ما نهب ومن الاب الثلث ومن الام
السدس ثم قسم المردود بينهم بالسوية فحصل للزوج النصف وللاب الثلث
وللام السدس فكم منهوب كل

116

رزعلی کرد و حلی تاریخ فوت مرتضی
لاش ز عیش ناتمام یافت الدش بیا
ص گر شر از محیطش ارکم کس از ابله حسن
تا که بعد از محیطش به معاد ... مشته قرای
از محیط ...

قوله لانه غير مرتبط بالغير بشيء من اعتباره آه اقول فيه مناقشة لانه يمكن ان يمنع هذا السند
انه مرتبط بنفسه لانه موجود لنفسه فيصدق عليه انه مرتبط بالغير بشيء من اعتباره وهو نفسه
لانه غير اعتباره ولو منع ارتباطه بنفسه مستندا بانه يقتضي التغاير وهو منتف هنا فلنا ان ننقض بالعاقل
الاعتبار وهو موجود لكل وعالم الشيء بنفسه الا ان يفرق بين الارتباط والعلم ويمكن ان يجاب
عنه بانهم لم يمنعوا مرتبطا بنفسه لانه اذا كان غيره لتغاير الاعتبار اذ المراد بالاعتبار ارجعه
لا يكون حقيقيا او اعتباريا فلا يكون نفسه داخلا في الاعتبارات فلا يكون مرتبطا بالغير الا باعتبار
فلو كان مرتبطا معه الاعتبارات الحقيقية لانه لو كان المراد الاعم لم يكن
ويحتمل ان الظاهر ان المراد بالاعتبار الاعتبارات وجود المعلوم للعالم فاذا كان وجوده
عالما بنفسه ... عالما لغيره لان العلم حقيقة ... عالما بنفسه
لغيره لتغاير الاعتبار بان كان يعلم بالغير فلا يكون عالما بنفسه



